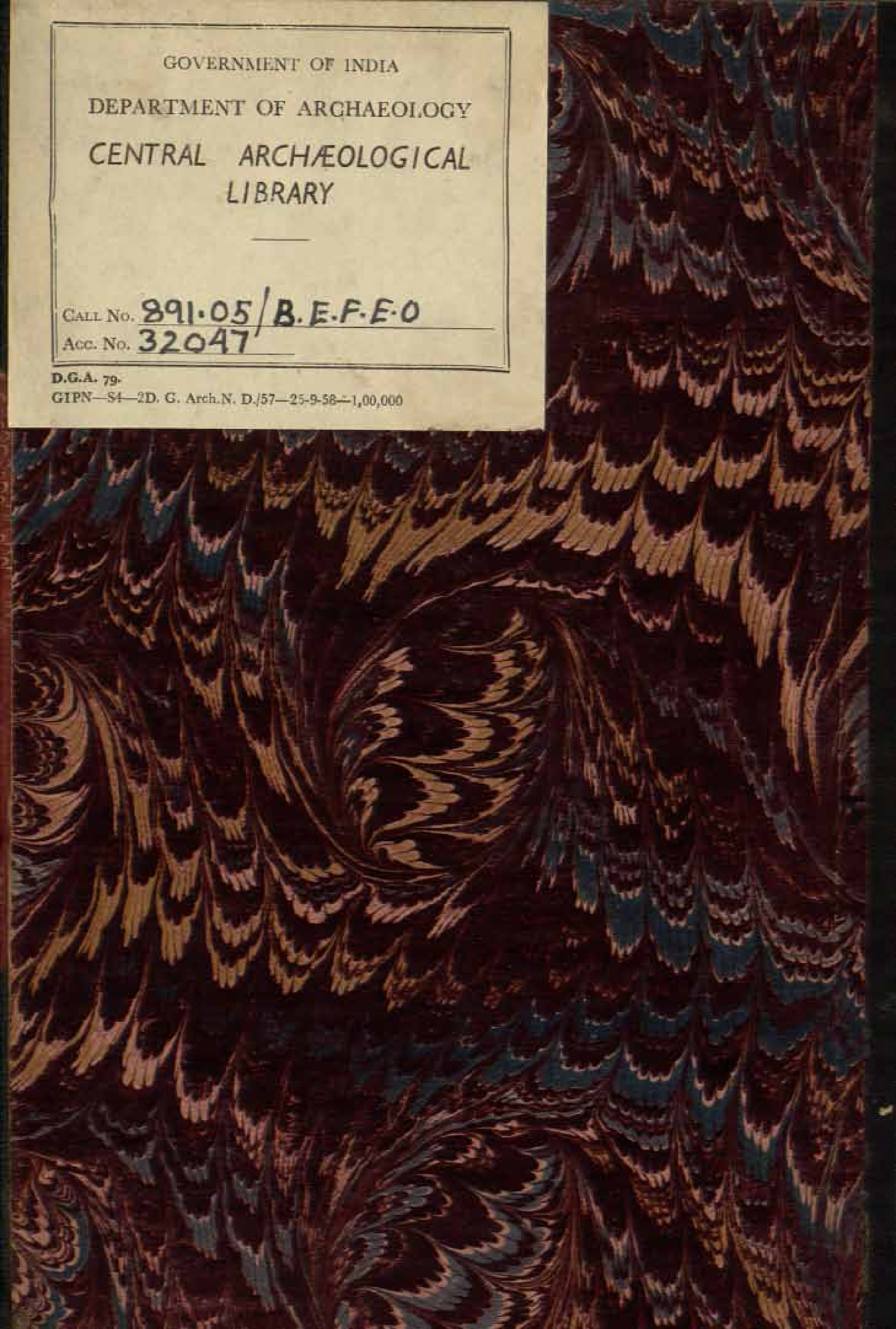


GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY
CALL No. 891.05/B.E.F.E.O
Acc. No. 32047
D.G.A. 79.
GIPN—S4—2D. G. Arch.N. D./57—25-9-58—1,00,000

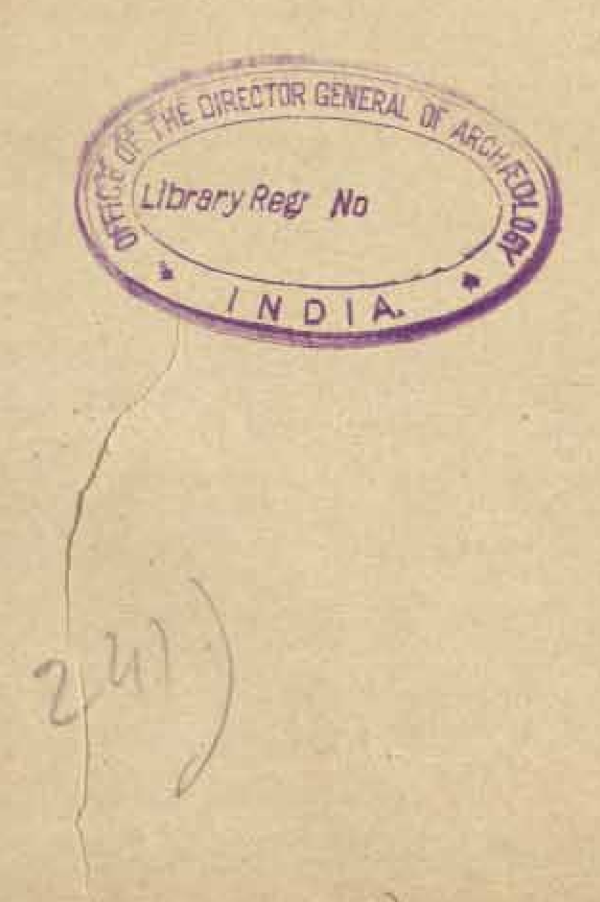


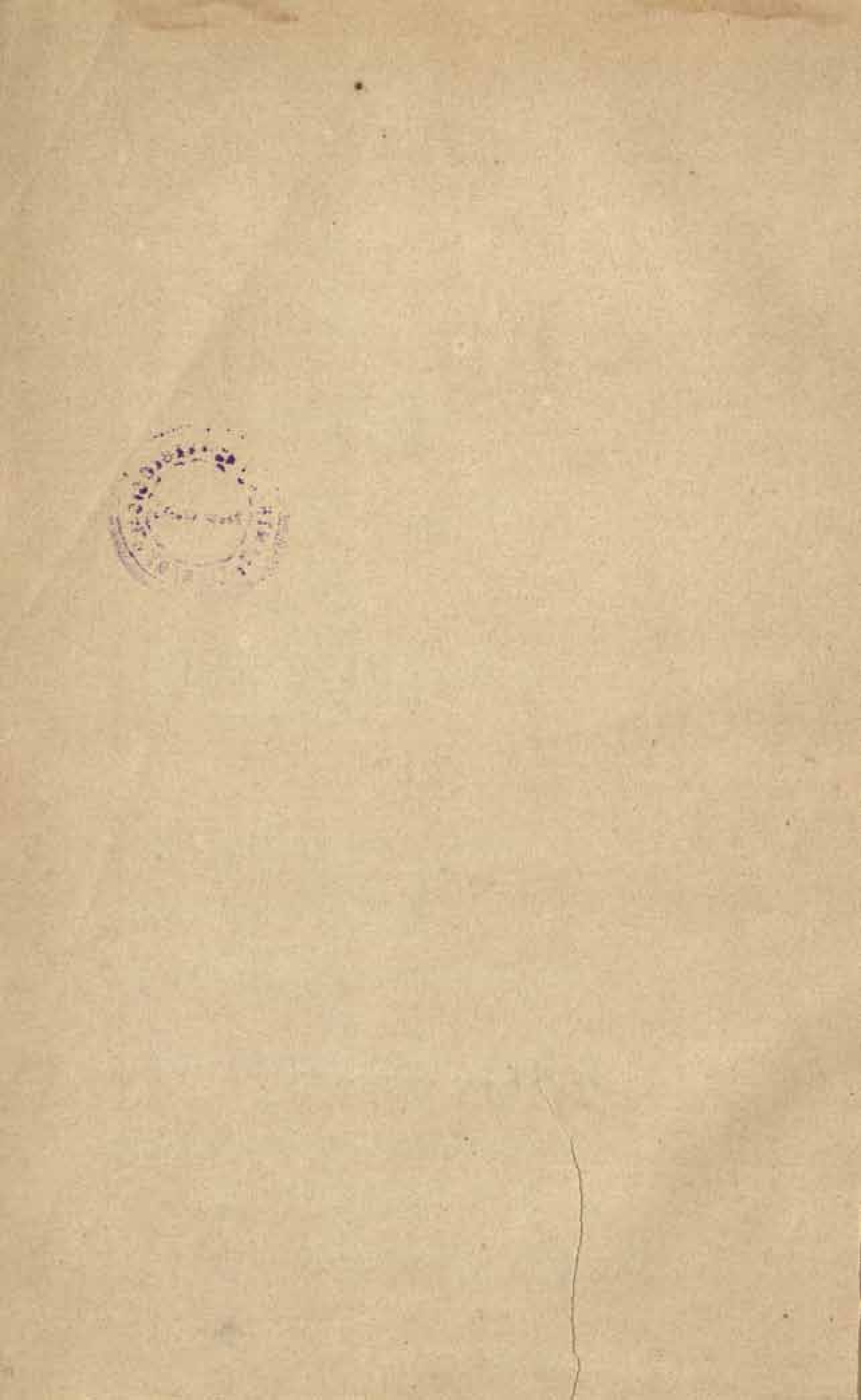
BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT





BULLETIN

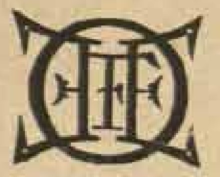
DE

l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT



TOME XIV. — 1914





HANOI
IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT
1914

Edouard HUBER

Une mort imprévue a frappé Edouard Huber en plein travail, à l'heure où ses longues et patientes recherches promettaient à la science, dans un avenir prochain, de magnifiques résultats. Sur les deux sujets qui, dans ces derniers temps, avaient plus spécialement fixé son attention, la littérature pégouane et le Vinaya des sectes bouddhiques, il avait déjà réuni un ensemble de données précieuses, dont nous aurions souhaité de faire bénéficier le public savant. Malheureusement il n'en reste rien. Huber écrivait peu : sûr de son infaillible mémoire, il amassait mentalement les matériaux de ses publications futures sans prendre soin de les fixer sur le papier. Les trois notes contenues dans ce fascicule sont tout ce que nous avons pu recueillir. L'homme et l'œuvre ont été frappés en même temps, et ce savant d'élite, qui avait tant à nous apprendre, est entré d'un seul coup dans le grand silence.

Edouard Huber était né le 12 août 1879 à Grosswangen, près de Lucerne. De son enfance passée dans un milieu simple et cordial, au sein d'une nature admirable, il avait gardé une rare fraîcheur d'imagination qui, jointe à un léger accent de terroir, prêtait à son langage et à son style une saveur singulière. Tout jeune encore, une heureuse chance lui permit d'apprendre l'arabe ; de ce moment l'Orient le conquit et le garda. Après de bonnes études à Soleure, il vint à Paris en 1897 pour y suivre, à l'Ecole des langues orientales, les cours de langues musulmanes et de chinois, à l'Ecole des Hautes Etudes, ceux de sanskrit et de philologie indienne. Partout il fit preuve de dons exceptionnels qui le désignaient comme un des maîtres futurs de l'orientalisme. Ses diplômes obtenus, il eût pu, à sa guise et avec un succès égal, se consacrer à l'étude du monde musulman, de l'Inde ou de la Chine : une circonstance particulière décida de son choix. A ce moment l'Ecole française d'Extrême-Orient, nouvellement créée, se préoccupait de constituer son premier groupe de pensionnaires, celui qui devait inaugurer ses travaux, fixer sa tradition et fonder son autorité scientifique. Huber fut l'un de ceux à qui on s'adressa tout d'abord. Cette offre comblait tous ses désirs : car ce prodigieux érudit, qui assumait avec aisance la charge d'immenses lectures, préféra toujours à la solitude du cabinet de travail la tâche hasardeuse et captivante de l'explorateur qui conquiert lui-même les éléments de son œuvre. Le programme de notre Ecole était, pour ainsi dire, fait à sa mesure : il s'y donna tout entier. Pourvu d'une mission qui lui permettait de partir sans attendre l'accomplissement, trop lent à son gré, des formalités administratives, il s'embarquait en mars 1901 pour l'Indochine avec le joyeux enthousiasme d'un jeune Argonaute en quête de la Toison d'or. Après un stage de quelques mois à l'Ecole, il fit un premier voyage de reconnaissance dans la Chine méridionale, où il étudia particulièrement, avec sa double compétence d'arabisant et de sinologue, les communautés musulmanes de Canton et de Fou-tcheou. A une journée en amont de cette dernière ville, au monastère de Yong-fou, il eut un instant l'espoir de trouver des manuscrits *fan* : ce n'était, hélas ! que des manuscrits birmans.

De retour à Hanoi, il fut nommé pensionnaire de l'Ecole française à partir du 1er janvier 1902. Dès lors sa vie suit un rythme régulier où alternent les voyages d'étude et les périodes de silencieux labeur. Il complète ce qu'il appelait son « armature indochinoise » par une étude approfondie du siamois, du birman, du talain et des langues austronésiennes; entre temps, il lit assidûment les versions chinoises des Ecritures bouddhiques et le *Bulletin* enregistre les heureuses trouvailles qu'il fait dans les domaines variés où le conduit sa curiosité toujours en éveil.

En 1905, il est chargé du cours de chinois pendant la mission de M. Pelliot en Asie centrale. En 1911, il demande et obtient la nationalité française. En 1912, il est nommé professeur de philologie indochinoise. Cette situation, où l'avait porté un mérite universellement reconnu, semblait lui promettre de longues années de travail paisible et fécond. Aussi lorsqu'après un an de repos en Europe, il repartit, à la fin de 1913, pour une nouvelle mission au Siam, fut-ce avec la sereine assurance de succès prochains et décisifs. Il ne devait pas atteindre le terme de son voyage : terrassé en route par une brusque maladie, il expira à Vinh-long, en Cochinchine, le 5 janvier 1914.

L'œuvre scientifique d'Edouard Huber s'est développée autour de deux centres : la littérature bouddhique et la philologie indochinoise.

La première devint de bonne heure et resta jusqu'à la fin son étude préférée ; c'est à elle que se rattache sa première publication : la traduction de l'Itinéraire du pèlerin Ki-ye dans l'Inde (1). Mais depuis plusieurs années déjà il avait commencé à traduire le *Sūtrālaṃkāra* du célèbre docteur et poète bouddhiste Açvaghoṣa : ce livre fut publié en 1908, sous les auspices de la Société Asiatique, et distingué par l'Académie des Inscriptions, qui lui décerna le prix Stanislas Julien (2).

Une satisfaction plus rare était réservée au zélé traducteur d'Açvaghoṣa : celle de retrouver une portion du texte original de son auteur considéré comme entièrement perdu. Parmi les récits édifiants du *Divyāvadāna*, il en distingua trois qui se détachaient avec un éclat particulier sur le reste du recueil, et il y reconnut trois chapitres du *Sūtrālaṃkāra* (3). Quant aux autres récits, il montra, simultanément avec M. Sylvain Lévi, que la plupart étaient tirés du Vinaya des Mula-Sarvāstivādins (4). Cette énorme compilation lui suggéra d'autres remarques. Parmi les nombreuses légendes qu'elle contient, il nota l'histoire de la ville de Roruka détruite par une pluie de sable ; se rappelant que Hiuan-ts'ang, dans sa marche de Khotan vers la Chine, avait entendu raconter, comme un fait d'histoire locale, la légende de la ville ensevelie, il identifia le Ho-lao-lo-kia du pèlerin avec le Roruka du *Divyāvadāna* (5). Cette constatation en entraînait une autre de plus grande portée : si le canon

---

(1) *L'Itinéraire du pèlerin Ki-ye dans l'Inde* (964-976). *BEFEO.*, II, 256.

(2) Açvaghoṣa, *Sūtrālaṃkāra, traduit en français sur la version chinoise de* Kumārajīva Paris, 1908.

(3) *Etudes de littérature bouddhique.* VI. *Trois contes du* Sūtralaṃkāra *d'Açvaghoṣa conservés dans le* Divyavadāna. *BEFEO*, IV, 709.

(4) *Etudes de littérature bouddhique.* V. *Les sources du* Divyāvadāna. Ibid. VI, 1.

(5) *Etudes de littérature bouddhique.* VIII. *La destruction de Roruka.* Ibid. VI, 335.

des Mûla-Sarvâstivâdins a incorporé une tradition de l'Asie centrale, on est amené à se demander « s'il n'a pas été considérablement augmenté et modifié au Turkestan même » : induction hardie que les recherches ultérieures devaient confirmer.

Par ailleurs, ces sondages répétés dans le Tripiṭaka chinois le faisaient apparaître comme un indispensable élément de critique dans toutes les questions d'histoire littéraire où les textes bouddhiques se trouvent intéressés ; Huber a eu le mérite d'apporter des arguments irréfutables à l'appui de cette règle de méthode trop souvent méconnue.

C'est ainsi qu'Albrecht Weber s'autorisait du Daçarathajātaka pour prétendre que la forme la plus ancienne du Rāmāyaṇa ignorait l'enlèvement de Sītā et la guerre de Laṅkā : eût-il été aussi prompt à conclure, s'il avait connu la présence dans le *Ṣaṭpāramitāsūtra*, traduit en chinois au IIIe siècle, d'un jātaka qui contient ces prétendues additions [1] ? Un conte recueilli en Egypte par Hérodote, le « Trésor du roi Rhampsinite », présente certains traits qui manquent dans le *Kathāsaritsāgara* et dans le Mūlasarvāstivāda-vinaya : on pourrait être tenté d'en induire l'indépendance réciproque des deux récits ; mais voici que le *Cheng-king* (Nanjio n° 669) nous offre précisément les mêmes épisodes que le conte égyptien et rétablit le lien des deux versions [2].

La théorie qui attribue une origine jaina à certains contes du *Pañcatantra* soulève des objections du même genre. Ainsi le conte, prétendu jaina, du Barbier qui bâtonne des moines pour les changer en or (Pañcat. V. 1) se trouve déjà dans le *Saṃyuktaratna-piṭaka-sūtra*, traduit en chinois en 472 [3] ; le conte du Lion et de la Pie, dont on a voulu retrouver l'original dans les Āvaçyakas jainas, existe, avec les mêmes éléments que le récit jaina, dans le *P'ou-sa ying-lo king*, traduit en 376 (Nanjio, n° 445) [4]. C'est donc avec l'autorité d'une expérience prolongée qu'Huber donnait à certains spécialistes trop pressés ce salutaire avertissement : « Tout jugement sur l'origine des contes indiens ou sur le plus ou moins d'originalité des versions bouddhiques ou jainas est sujet à révision tant qu'on n'aura pas mis au jour le riche matériel contenu dans le Tripiṭaka chinois ». Cette méthode lui a permis de reconstituer un chapitre perdu du Pañcatantra, dans un article où il a déployé toute sa virtuosité de linguiste, en mettant à contribution, non seulement le chinois mais encore le tibétain, l'arabe et le syriaque [5]. D'autre part sa connaissance du persan lui permit de reconnaître dans les noms donnés aux planètes et aux jours de la semaine par les textes chinois de l'époque des T'ang, des termes iraniens [6] ; découverte que M. F. W. K. Müller précisa peu après en identifiant cette forme de l'iranien avec le sogdien.

Telles sont les principales contributions d'Huber à l'histoire des traditions bouddhiques : il faut y ajouter, outre les articles que nous publions ici, une traduction de la version chinoise du Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins, qui fut surtout un acte

---

[1] *Etudes de littérature bouddhique*. I. *Le Rāmāyana et les jātakas*. Ibid. IV, 698.

[2] *Etudes de littérature bouddhique*. II. *Le Trésor du roi Rhampsinite*. Ibid. IV, 701.

[3] *Etudes de littérature bouddhique*. III. *Pañcatantra V*, 1. *BEFEO*., IV, 707.

[4] *Ibid*., IV. 755.

[5] *Sur le texte tibétain de quelques stances morales de Bharata*. (Mélanges d'indianisme offerts à M. Sylvain Lévi, p. 305-312).

[6] *Etudes de littérature bouddhique*. VII. *Termes persans dans l'astrologie bouddhique chinoise*, *BEFEO*., VI, 39.

d'amicale obligeance (1), et diverses remarques semées dans ses comptes-rendus du *Bulletin* (2).

Il n'a pas été moins heureux dans le domaine de la philologie indochinoise. L'histoire du Champa lui doit la découverte ou le déchiffrement d'importants documents épigraphiques et l'élucidation de plusieurs termes de la la vieille langue des inscriptions restés jusqu'alors obscurs. D'autre part il a cru retrouver un écho de la littérature perdue du Champa dans un recueil de légendes historiques annamites, le *Lĩnh nam trich quái*, qui résume brièvement le Rāmāyaṇa et fait des Chams les descendants des Singes (3).

Parmi les sources historiques, l'épigraphie ne fut pas l'unique objet de son attention : il s'intéressa également à une autre catégorie de documents qu'on traite d'ordinaire avec un dédain excessif : les chroniques indigènes appelées *vaṃçāvatāra* ou *rājavaṃça*. Il sut en expliquer le mode de formation et l'utilisation possible. On sait que, d'après la Chronique cambodgienne, la dynastie actuelle aurait été fondée au VIII° siècle par le « Vieillard aux concombres » qui tua le roi par erreur et monta sur le trône à sa place. Or le *Pagan-yaẓawin* birman raconte la même aventure, qu'il place en 901 A. D. C'est là, évidemment, un thème de conte populaire, analogue à celui du *Prabandhacintāmaṇi* (trad. Tawney, p. 179). Il est visible que, pour remplir le cadre vide de leur histoire ancienne, les annalistes ont simplement puisé, dans le folklore indien ou indochinois, des contes qu'ils ont déguisés en événements historiques. Mais, en approchant de l'époque moderne, ils sont moins indignes de créance qu'on ne s'est plu à le dire. Par exemple, la date de 1350 assignée par les Annales siamoises à la fondation d'Ayuthyā, et que certains auteurs ont sommairement rejetée, est expressément confirmée par le *San tao yi tche lio*, de la fin de la dynastie mongole, qui dit que le 5e mois de l'année 1349 le Siam se soumit au Lo-hou (Siam méridional) (4). En outre, dans l'ensemble de l'historiographie indigène, il faut mettre à part les chroniques birmanes, qui paraissent plus solides que celles du Siam, du Cambodge et du Laos. La raison de cette différence est qu'en Birmanie, par une

---

(1) *Le Pratimokṣasūtra des Sarvāstivādins, texte sanskrit par* M. Louis Finot, *avec la version chinoise de Kumārajīva traduite en français par* M. Edouard Huber. J. A., novembre-décembre 1913.

(2) Explication de deux bas-reliefs de Sikri (*BEFEO.*, IV, 461) et d'un bas-relief de Bharhut (ib., p. 1032). Comparaison des fragments sanskrits d'Idykutṣari avec le Saṃyuktāgama chinois (ib., p. 473). Indication d'un passage du *Tsö fou yuan kouei* portant que dans la période 570-576 l'empereur fit traduire en turc et envoyer au khan des Turcs le Nirvāṇasūtra (ib. VI, 406).

(3) *Etudes indochinoises*. I. *La légende du Rāmāyaṇa en Annam*. II. Thil ou thei [= jav. *tahil*, makassar *tei*, le « tael » chinois]. III. *Le clan de l'Aréquier* [*vayauṅ* = a. jav. *mayaṅ* « pousse »]. IV. *Padāli* [passé en soundanais avec le sens de « char »]. (*BEFEO.* V, 168-176). VII. *Nouvelles découvertes archéologiques en Annam*. VIII. *La stèle de Huè*. IX. *Trois nouvelles inscriptions du roi Prakāçadharma du Campa*. X. *L'épigraphie du Grand Temple de Mi-sơn*. XI. *L'inscription bouddhique de Rôn*. XII *L'épigraphie de la dynastie de Đông-dương*. (*Ibid.* XI, 5-22).

(4) *BEFEO*, IX, 585. Cf. ib. p. 658, note, un cas où la chronique birmane a conservé des faits omis par les Annales chinoises de la dynastie mongole.

exception unique, la connaissance de la vieille écriture s'est assez bien conservée pour que les lettrés déchiffrent les documents épigraphiques depuis le XI[e] siècle. Les annalistes birmans ont donc pu profiter des données fournies par les inscriptions et notamment par les 596 stèles réunies au temple de Mahamuni par le roi Bodaw Phaya. Huber vérifia ces conclusions dans une étude magistrale sur la chûte de la dynastie de Pagan d'après les sources birmanes et chinoises (1). Il avait auparavant traduit la relation de Tchang-Hong, envoyé de l'empereur Yong-lo à la cour d'Ava en 1406 (2). D'autres études devaient suivre qui, s'il avait eu le temps de les écrire, auraient donné des fondements plus fermes à l'histoire incertaine de l'Indochine occidentale.

Au premier rang des peuples qui ont joué un rôle dans cette histoire se placent les Môns ou Talaings du Pégou. Cette race, qui disparaît rapidement en Birmanie et qui n'a conservé quelque vitalité qu'au Siam, est une des plus anciennement civilisées de la péninsule. Au XI[e] siècle encore, le Talain dominait le Birman, son vainqueur barbare, de toute la supériorité de son antique culture.

Huber en découvrit une preuve curieuse. Visitant l'Ananda Paya à Pagan, il examina de près la suite de briques émaillées qui orne les étages supérieurs du temple. Sur ces briques sont représentés des jâtakas, dont chaque scène est accompagnée d'une légende explicative ; or ces légendes ne sont ni en birman, ni en pâli : elles sont en môn (3). Ainsi, trente ans après la mort du conquérant Anuruddha, le bouddhisme birman était encore obligé d'emprunter au Pégou ses artistes et sa langue.

Le talain est loin d'avoir pour l'administration le même intérêt que pour la philologie : c'est ce qui explique l'abandon où il a été laissé. A vrai dire, c'est un terrain neuf : Huber s'était proposé de le mettre en valeur. Grâce à l'aide généreuse du Général de Beylié, il put faire copier ou photographier tout le fonds môn de la bibliothèque de Rangoon. Au Siam surtout, où la tradition de la race est restée vivace, où les monastères môns ne sont pas rares, non plus que les collections de manuscrits, il put recueillir une quantité de documents. Accueilli avec une exquise bienveillance par le prince Damrong, aidé et même accompagné dans ses recherches par les princes Vajirañāṇa et Tcharoun, il obtint la cession ou le prêt des manuscrits les plus rares. Les lettres qu'il écrivait alors au Directeur de l'Ecole contiennent l'écho vibrant de ses succès et de ses espoirs : nous ne saurions mieux faire que d'en citer quelques extraits :

Bangkok 30 janvier 1910.

Je viens de passer ma seconde semaine au Siam...... J'ai déjà pu voir Paklat deux fois. L'impression des Annales pégouanes avance assez lentement ; et comme j'ai peur qu'elle ne soit achevée que l'année prochaine, je fais copier le ms. sur lequel elle s'exécute. Cela donnera environ 600 pages en français, sans compter le commentaire qui soulèvera — et résoudra, j'espère, — maint problème de la philologie môn-khmère. Au point de vue historique, l'importance du texte n'est pas moindre. J'ai dès maintenant deux *pen* du *Yun-nan pei tcheng tche* qui s'occupent de cette période de

(1) *Etudes indochinoises*. V. *La fin de la dynastie de Pagan*. BEFEO, IX, 633.
(2) *Une ambassade chinoise en Birmanie en 1406*. Ib. IV, 429.
(3) *Etudes indochinoises*. VI. *Les bas-reliefs du temple d'Ananda à Pagan*. BEFEO, XI, 1.

l'histoire indochinoise, de sorte que mon étude épuisera la question. La seule difficulté réelle est d'ordre lexicographique : l'absence de dictionnaire pégouan. Pour y parer, j'ai donné à la copie, à Pak-lat, les dix derniers grands jatakas et la partie narrative du Vinaya, ce qui correspond à peu près à mille pages de l'original pali. J'espère qu'ainsi je pourrai justifier dans mon travail le sens de tous les mots qui ne se trouvent pas dans le maigre vocabulaire de Stevenson... En fin de compte j'ai une traduction birmane — assez abrégée, il est vrai — de l'ouvrage et une version siamoise exécutée au début du siècle dernier...

Je vous demande, après avoir terminé ma mission, à revenir à Hanoi pour au moins quelques semaines. J'aurai besoin de notre bibliothèque pour mettre au point ceux des sujets que je rapporterai qu'il importera le plus de publier rapidement : les annales pégouanes, une étude sur le texte pali des cinquante jātakas indochinois, une autre sur le Rāmāyaṇa en Indochine, enfin un travail sur le traitement que subissent en annamite les emprunts môn-khmers.

Nous avons dit quelle catastrophe mit fin à tous ces projets. Elle survenait à l'heure où Huber allait enfin recueillir le fruit de ses longues années de préparation ; où, en possession des matériaux accumulés par son choix et son propre effort, disposant de toute les connaissances requises, maître de ses instruments et de sa méthode, exercé par toute une série de travaux de détail, il pouvait aborder la synthèse que le monde savant attendait de lui et que la maturité commençante l'inclinait à réaliser. Cette œuvre est probablement ajournée pour longtemps : car de longtemps sans doute on ne reverra une aussi complète réunion de toutes les qualités du savant : le don des langues, la sûreté de la mémoire, la rapide intelligence des textes, l'imagination qui les rapproche et les combine, la sagacité critique qui en démêle la valeur et la portée.

A ces brillantes qualités intellectuelles s'associait un caractère original dont les particularités semblaient concourir au même but. Nul ne fut jamais plus insoucieux des contingences de la vie pratique, plus inattentif au confort, plus indifférent à la fatigue et au danger. Nul n'a jamais mieux compris et mieux utilisé les indigènes : il les étonnait par sa science, les rassurait par sa bonhomie, les gagnait par sa bonté ; et plus d'un dévouement obscur l'a aidé à triompher des multiples difficultés de sa tâche.

Je ne dirai rien des sentiments que l'ami disparu laisse au cœur de ceux qui l'ont connu, de ceux-là surtout qui, comme moi, ont eu le privilège de l'avoir comme élève et collaborateur, ou des membres de notre Ecole qui ont vécu et travaillé avec lui : on sent assez ce qu'ils doivent être. Qu'il me soit au moins permis de citer, comme le meilleur hommage que nous puissions lui rendre, la touchante parole que la nouvelle de sa mort inspirait à l'illustre savant qu'il admirait comme son maître et son modèle, le professeur Kern : « La mort de notre confrère Edouard Huber est en vérité une perte cruelle pour la science qui lui devait tant. Bénie soit sa mémoire ! »

L. Finot.

BIBLIOGRAPHIE.

1901

J. Groneman. De Hindoe-Bouwvallen in de Parambanan-Vlakte. CR. (BEFEO., I, 1901, p. 147).

Ct Lagarrue. Éléments de langue chinoise, dialecte cantonais. CR. (Ibid., p. 265).

H. Oldenberg. Aus Indien und Iran. CR. (Ibid., p. 266).

[Analyse de textes historiques donnés à l'École française par le Cơ-mật] (Ibid., p. 262).

R. Pischel. Grammatik der Prâkrit-Sprachen. CR. (Ibid., p. 372).

W. Geiger. Litteratur und Sprache der Singhalesen. CR. (Ibid., p. 374).

1902

L'Itinéraire du pèlerin Ki-ye dans l'Inde (974-976). (BEFEO, II, 1902, p. 256).

Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia... anno 1674. CR. (Ibid., p. 303).

1903

A. Leclère. Contes laotiens et contes cambodgiens. CR. (BEFEO, III, 1903, p. 91).

E. Aubazac. Dictionnaire français-cantonnais. (Ibid., p. 101).

Une version populaire chinoise d'un conte européen. (Premier Congrès international des études d'Extrême-Orient. Hanoi, 1902. — Hanoi, F.-H. Schneider, 1903, in-8o. P. 83-85)

1904

Une ambassade chinoise en Birmanie en 1406. (BEFEO, IV, 429).

Taw Sein Ko. The Origin of the Burmese race. CR. (Ibid., IV, 446).

A. Foucher. Les bas-reliefs du stûpa de Sikri. CR. (Ibid., IV, 461).

M. Haberlandt. Daçakumaracaritam. — J. J. Meyer. Dandin's Daçakumaracaritam. CR. (Ibid., IV, 467).

S. Warren. Het indische origineel van den griekschen Syntipas. CR. (Ibid., IV, 468).

R. Pischel. Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idykutşari. CR. (Ibid., IV, 473).

H. Kern. Een oud-javaansch geschiedkundig Gedicht uit het bloeitijdperk van Madjapahit. CR. (Ibid., IV, 474).

H. Kern. Over den oorsprong van't maleische *kutika*. CR. (Ibid., IV, 475).

J. Brandes. Het Nirvana-tooneel en de Baraboedoer. CR. (Ibid., IV, 476).

J. Groneman. De tjandi Bârâboedoer op Midden-Java. CR. (Ibid., IV, 476).

[Rapport sur sa mission en Birmanie.] (Ibid., IV, 494).

Études de littérature bouddhique. I. *Le Rāmāyaṇa et les Jātakas.* II. *Le Trésor du roi Rhampsinite.* III. *Pañcatantra V, 1.* IV. *Trois contes du* Sûtrâlamkara *d'Açvaghoṣa conservés dans le* Divyâvadâna. (Ibid., IV, 698-726).

J. Vinson. Manuel de langue tamoule. CR. (Ibid., IV, 751).

J. Hertel. Eine vierte Jaina-Recension des Pañcatantra. CR. (Ibid., IV, 755).

V. Fausböll. Indian Mythology according to the Mahabhârata. CR. (Ibid., IV, 1091).

R. Pischel. Gutmann und Gutweib in India. CR. (Ibid., IV, 1091).

A. Ballini. Pañcaçatî-prabodha-sambandhaḥ. CR. (Ibid., IV, 1092).

Rhys Davids. Buddhist India. CR. (Ibid., IV, 1092).

Stanley Lane Poole. Mediaeval India under Mohammedan rule. CR. (Ibid., IV, 1093).

A. Forke. Mu Wang und die Königin von Saba. (Ibid., IV, 1127).

1905

Études indochinoises. I. *La légende du Rāmāyaṇa en Annam.* II. Thìi on thei. III. *Le clan de l'Arequier.* IV. Padati. V. *Le jardinier régicide qui devint roi.* (BEFEO, V, 168-184).

C. M. Pleyte. Die Buddha-legende in den Skulpturen des Tempels von Boro-budur. — E. F. Jochim. Anteekeningen naar aanleiding van een bezoek aan den Boroboedoer. CR. (Ibid., V, 233).

1906

Études de littérature bouddhique. V. *Les sources du* Divyāvadāna. VI. *Kaniṣka et Sātavāhana.* VII. *Termes persans dans l'astrologie bouddhique chinoise.* (BEFEO, VI, 1-43).

Études de littérature bouddhique. VIII. *La destruction de Roruka.* (Ibid., VI, 335-340).

1907

[Traduction du pamphlet de Phan-tru-trinh.] (Ibid., VII, 166).

1908

Açvaghoṣa. Sūtrālaṃkāra *traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva* Paris, E. Leroux, 1908, in-8°.

1909

J. J. M. de Groot. The religious system of China. CR. (BEFEO, IX, 375).

A. Forke. Lun-heng. Pt. I. Philosophical Essays of Wang Ch'ung. CR. (Ibid., 377).

J. Esquirol et G. Williatte. Essai de dictionnaire dioi-français. CR. (Ibid., 394).

Report of the Superintendent, Archæological Service, Burma, 1908-1909. CR. (Ibid., 584).

Nai Thien. Burmese Invasions of Siam. CR. (Ibid., 585).

Études indochinoises. V. *La fin de la dynastie de Pagan.* (Ibid., 633).

1910

P. Tandart. Dictionnaire français-cambodgien. CR. (BEFEO, X, 623).

P. W. Schmidt. Slapat Rajawaṅ. CR. (Ibid., 625).

1911

Études indochinoises. VI. *Les bas-reliefs du temple d'Ananda à Pagan* VII. *Nouvelles découvertes archéologiques en Annam.* (Ibid., XI, 1-22).

Études indochinoises. VIII. *La stèle de Huế.* IX. *Trois nouvelles inscriptions du roi Prakāçadharma du Campā.* X. *L'épigraphie du Grand Temple de Mi-sơn.* XI. *L'inscription bouddhique de Rôn.* XII. *L'épigraphie de la dynastie de Đồng-dương.* (Ibid., XI, 259-311).

1913

Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins. Texte sanskrit par M. Louis Finot, *avec la version chinoise de Kumārajīva traduite en français par* M. Édouard Huber. (Journal Asiatique, novembre-décembre 1913).

1914

Études bouddhiques. I. *Les fresques inscrites de Turfan.* II. Cūḍāmaha. III. *Le roi Kaniṣka dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins.*

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

Par Edouard HUBER,

Professeur à l'Ecole française d'Extrême-Orient.

I. — LES FRESQUES INSCRITES DE TURFAN.

L'art bouddhique de l'Inde, aussi bien au Gandhāra que dans le Sud, a retenu de bonne heure la légende du jeune brahmane Sumedha, celui qui sera plus tard Çākyamuni, qui reçut du Buddha Dīpaṃkara la prédiction de sa carrière future. On retrouve cet épisode avec les mêmes traits dans les écrits des différentes confréries bouddhiques, et c'est là un indice qui permet de supposer qu'il fait partie des éléments anciens du Canon. Cette amorce n'a pas été négligée par la littérature postérieure. Ainsi les hagiographes de l'Eglise de Ceylan ont étendu leur activité aux *praṇidhicaryās* du Bodhisattva sous chaque Buddha des kalpas antérieurs, de même qu'ils nous renseignent sur « la mise en route » des principaux disciples du Maître au temps de quelqu'un de ses prédécesseurs lointains. Prolongeant le Mahāvagga et les Theragāthā comme têtes de ligne, le canon pāli a ainsi abouti à ses deux œuvres les plus anémiées, le Buddhavaṃsa et le Therāpādāna (1). Nous verrons tout à l'heure ce qui leur correspond dans le canon septentrional où ont puisé les peintres de Turfan que les expéditions allemandes viennent de nous révéler.

Il a été réservé en effet à l'art bouddhique du Turkestan d'employer sa belle technique à exploiter méthodiquement cette source d'inspiration. Déjà la mission de MM. Donner et Klementz avait rapporté quelques-unes de ces peintures, et dès 1900 M. Senart a publié dans le *Journal Asiatique* (p. 343) des stances sanscrites écrites en brāhmī qui, sur des fresques trouvées dans les environs de Turfan (2), expliquaient le sujet représenté, des *praṇidhicaryās.*

(1) Rendu maintenant accessible dans une bonne édition de la Hamthawady Press de Rangoon ; 1909, gr. in-8°, 488 pp. ; le volume comprend en outre le Buddhavamsa et le Cariyāpiṭaka.

(2) Une ces grottes renfermait une sorte de galerie des *nakṣatras*, des mansions lunaires, surmontées chacune de son nom et du diagramme consacré pour le rappeler. Elles étaient probablement destinées à servir de *maṅgala* ou porte-bonheur. Les Vinayas du Nord, par exemple celui des Mahasāṅghikas (Trip. de Tokyō, XV, 10, p. 41), prévoient

L'expédition de M. Grünwedel a rencontré presqu'à chaque pas des fresques semblables dans les grottes et les temples de Ming-öi, Qyzyl, Kirish, Sortchuq et Murtuq. Les plus belles de ces peintures, les quinze du neuvième temple de Bäzäklik, conservées au Museum für Völkerkunde, sont reproduites dans le splendide *Chotscho* de M. von Le Coq. Chacune d'elles, sauf une, porte un çloka sanscrit qui identifie la scène.

M. Lüders vient de consacrer à ces stances une étude consciencieuse (1). Relevant de nombreux indices qui montrent qu'elles ont dû faire partie d'un poème entier maintenant perdu, M. L. suppose que l'original d'où sont tirés ces fragments a dû ressembler à deux textes que M. Barth a éclaircis et mis en rapport dans son étude sur le Mahāvastu (2) : le Buddhavaṃsa pāli et le Bahubuddhasūtra du Mahāvastu (III, 224-250). Ces deux textes cependant et les stances des fresques n'ont de commun entre eux que la marche générale du récit ; les noms propres et les circonstances qui ont amené chaque fois le *praṇidhāna* du futur Buddha, diffèrent dans les trois recensions. Partant du fait que, sur les fresques du Turkestan, les *praṇidhāna* du Bodhisattva sont distribués sur trois *Asaṃkhyeyakalpas* — arrangement qui ne se trouve que dans le Divyāvadāna, — et que d'autre part les monastères de la lisière Nord du désert de Tarim appartenaient, lors du passage de Hiuan-ts'ang, aux Sarvāstivādins, M. L. conclut logiquement que la troisième recension, celle des fresques, doit

---

les stances de bon augure que le supérieur du monastère doit adresser aux visiteurs ; il doit notamment appeler sur eux la protection des vingt-huit mansions qui, par groupes de sept, président aux quatre points cardinaux. Ce sont les stances mêmes que, dans le Mahāvastu (III, p. 305) et le Lalitavistara (éd. Lefmann, p. 387), le Buddha adresse à Trapusa et Bhallika au moment de leur départ. Il est significatif que ce soit le Mahāvastu, et non pas le Lalitavistara, qui concorde avec la recension des Mahasaṅghikas telle qu'elle nous apparaît à travers la traduction de Fa-hien. Ces pages du Mahāvastu offrent une occasion exceptionnelle de contrôler les connaissances philologiques du premier en date des pèlerins chinois et de son collaborateur indien. Voici par exemple comment les vers sur le groupe des sept nakṣatras de l'Ouest :

Anurādhā ca Jyeṣṭhā ca Mūlaç ca Dṛḍhavīryavān
ubhe Āṣāḍhe 'bhijic ca Çravaṇā bhavati saptamī

sont rendus dans leur traduction :

« Le premier s'appelle Anurādhā, le second Jyeṣṭhā, le troisième Mūla, le quatrième Dṛḍhavīryavān, le cinquième et le sixième Āṣāḍha, le septième Abijama ». Dans le groupe de l'Est, de *Puṣyaṃ ca varanakṣatram*, ils font « la mansion Puṣya et la mansion Varana (kṣatra) ». — Pour les sujets que le peintre doit représenter dans les différentes parties du monastère, de la vérandah jusqu'aux cuisines, cf. les prescriptions minutieuses du Vinaya des Mūla-Sarvastivādins (Kṣudrakavastu, Trip. Tōk., XVIII, I, p. 66 b). Ce texte méritera d'être traduit après un examen comparé des versions chinoise et tibétaine.

(1) *Die Praṇidhibilder im neunten Tempel von Bāzāklik* (*Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1913, p. 864).

(2) *Journal des Savants*, août-octobre 1899.

appartenir à cette école. Cependant, vu la mauvaise facture de ces stances, M. L. doute fort qu'elles soient empruntées à un ouvrage canonique des Sarvāstivādins, et incline à penser que c'est là du sanscrit de cuisine tel qu'on a dû l'écrire à une basse époque dans les monastères barbares de Turfan. A dire vrai, il n'y avait pas à cette date une barrière bien forte entre l'église du Turkestan et celle du Nord de l'Inde [1], mais j'inclinerais à penser, que le sanscrit qu'on croyait alors écrire des deux côtés des Alpes indiennes se ressemblait autant que le latin des hymnes que composaient vers ce temps-là les moines de Saint-Gall et du Mont Cassin. Les stances des fresques du Turfan ne sont guère plus éloignées du sanscrit paninéen que la langue du Divyāvadāna, et si réellement on y veut faire quelque différence, cela pourrait s'expliquer par l'hypothèse qu'elles furent tracées par un peintre illettré qui les dessinait sans les comprendre. Or tel fut bien le cas, comme le prouve le fait, relevé par M. Lüders, que plus d'une fois le sujet représenté est tout différent du çloka qui prétend l'expliquer.

En réalité ces stances proviennent du même ouvrage que le Divyāvadāna lui-même, le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins [2]. Elles y suivaient de près le joli conte de fée de Sudhāna et de la Kinnarī, que les rédacteurs du Divyāvadāna ont retenu pour leur chrestomathie. Elles sont bien adressées à Ānanda et le sujet est divisé en trois kalpas, comme l'exigent les fragments de Turfan. A la fin du morceau il y a en prose la mention : « Voilà les noms des Buddhas », rappelant le *samāptam bahubuddhasūtram* du Mahāvastu. Le chapitre suivant contient, en vers aussi, une recension du Therāpadāna ; ici encore, comme dans le cas du Buddhavaṃsa, les noms propres des récits du passé et les circonstances accessoires ne sont pas d'accord avec la recension en pāli.

L'intérêt qu'il présente pour l'iconographie de l'Asie centrale justifierait peut-être une traduction de ce Buddhavaṃsa des Mūla-Sarvāstivādins. Il vaudra cependant mieux le rendre sur le texte tibétain qui, d'après l'*Analyse du*

---

(1) J'ai essayé ailleurs (*BEFEO*, VI, p. 335) de montrer que l'horizon géographique de l'ouvrage où puisaient les compilateurs du Divyavadana dépassait les Pamirs. La même observation vaut pour les rédacteurs du Mahavastu. On se rappellera le passage de la *Vie de Hiuan-ts'ang* rétabli par Watters où le bonze chinois signale à son passage à Balkh les stūpas de Trapusa et Bhallika. La tradition méridionale les fait venir de l'Orissa ; elle va même jusqu'à rattacher au souvenir des deux premiers disciples laïques du Buddha la fondation du Shwe-Dagon de Rangoon, tandis que le Lalitavistara dirige les deux marchands vers le Nord (*uttarāpatha*). Le Mahavastu (III, 310) précise : *Valukso nāma nagaraṃ tahiṃ nakhastūpaṃ kārāpitaṃ*. Cette coïncidence ne doit pas être purement verbale. Les traducteurs chinois rendent le nom de Trapusa (ou Trapuṣa ou Tripusa) par « melon d'eau ». Ils avaient à l'esprit, je suppose, non pas un mot sanscrit à peine sorti des koças, mais l'iranien ordinaire *tarbuza*, légume qui a dû figurer tous les jours sur leur menu pendant leurs voyages dans ces régions.

(2) Trip. Tok., XVII. 4. 62.

Kandjour de Csoma, doit former les derniers feuillets du second volume du Vinaya. Les traducteurs des T'ang ont rarement pu enfermer dans leurs stances chinoises toutes les expressions du vers sanscrit, même quand ils le comprenaient, et les noms propres qu'ils traduisent à leur façon sont parfois difficiles à donner. Voici quelques notes sur leur version destinées à mettre en lumière l'identité des stances étudiées par M. Lüders avec celles du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins.

Stance II. — *Tulena*, qui ne donne pas de sens, est probablement un lapsus du peintre. Yi-tsing avait compris : « de la musique ». L'examen du tibétain permettra de vérifier si l'original ne portait pas quelque chose comme :

nānāratnair vicitreṇa tūrveṇa pratipāditaḥ.

Stance III. — *Tatraiva nagare ramye*. M. Lüders a prévu que cette stance, qui exige la mention précédente d'une ville dont ses textes ne parlent pas, a dû être arrachée de son contexte, et qu'elle y était suivie immédiatement par la stance VI. C'est exact. Après avoir placé le praṇidhāna immédiatement précédent dans la ville de Dhanavardhana, l'original, tel qu'a cru le comprendre Yi-tsing, continue : « *Dans cette même grande ville*, jadis, quand j'étais chef de marchands, j'ai fait des offrandes à Çikhin et j'ai élevé des bâtiments religieux ; dans ce vihāra j'ai fait des offrandes à *sept* Buddhas (*saṇṇam* jinānām) : des joyaux, des femmes esclaves, des maisons et des jardins fleuris ».

Stance V. — *Narendreṇa may' Ānanda Siṃha siṃhaparākrama*, etc. Les Chinois n'ont pas pu rendre le vocatif d'Ānanda qui aurait mangé un des quatre pādas de leur stance déjà trop surchargée, et ils ont pris l'épithète pour un nom propre : « Jadis je fus un roi ; il y avait un Buddha nommé Siṃhaparākrama ».

Stance X. — *Uttaro māṇavo bhūvaṃ Kāçyape dvipadottame*
N. . .i.ālavaca çrutvā pravrajyāyā kṛtā matiḥ.

Yi-tsing permet de remplir la lacune : « Jadis je fus un étudiant appelé « Suprême » : auprès de Kāçyapa, le meilleur des bipèdes, ayant entendu les paroles de Nandipāla (« réjoui-protéger »), j'obtins de me faire moine et de pratiquer des pensées pures ».

Ce Buddhavaṃsa sanscrit auquel aboutissent ainsi les fresques inscrites de Turfan, de même que le Sthavirāvadāna versifié qui lui fait suite, est inséré au chapitre des Médicaments de ce recueil ; une foule d'avadānas et les jātakas du Cariyāpiṭaka, celui de Vessantara (¹) entre autres, les précèdent dans la

(¹) Trip. Tok., XVII, 4, 54 *b* ; un second Vessantara-jataka est donné tout au long dans le Saṃghabhedavastu du même Vinaya (*ibidem*, 3, p. 69 b). Comme le Saṃghabhedakkhandakam du recueil de Ceylan, celui des Mūla-Sarvāstivadins raconte l'histoire

même section. Les matériaux du Bhesajjakkhandaka pāli qu'on finit par retrouver sous cette végétation folle, y auraient l'air de parasites étranges si le titre que porte la section ne venait pas garantir leur droit de cité en ce lieu.

Partout où l'on jette ainsi la sonde dans ce Vinaya sanscrit, on retire les mêmes indications : peu de différences de fond [1] avec le recueil pāli, rigoureusement les mêmes cadres, mais ceux-ci débordés par des matériaux entièrement différents. On a réellement l'impression que « la Triple Corbeille des Mūla-Sarvāstivādins manquait de couvercle et qu'une incessante diosmose opérait à travers ses parois » (Barth). Déjà la comparaison de ce qui nous reste de trois manuscrits différents du Vinaya de la même école : les fragments du Divyāvadāna, la traduction tibétaine du IX[e] siècle et la chinoise du VIII[e], suggère l'idée d'un appareil compliqué à pièces interchangeables. Ainsi le long conte de Simhala [2] que le tibétain et le chinois donnent en entier, est abrégé dans le Divyāvadāna (p. 524) par un simple renvoi au *Rākṣasīsūtra* ; là où le manuscrit

de l'association de Devadatta avec le prince Ajātaçatru. Seulement, en manière d'introduction il donne presque tout le contenu du Lalitavistara et profite de l'occasion pour y ajouter à peu près tous les jātakas et avadānas dans lesquels Devadatta joue un rôle. Les deux Vessantara-jātakas de ce Vinaya ne diffèrent que dans leurs traductions chinoises. A examiner celles-ci de près, on voit que l'original sanscrit avait inséré aux deux endroits le même texte. Le pèlerin Yi-tsing, qui a dirigé et signé l'entreprise considérable de cette *Sanskrit Text Society*, énumère par leurs noms tous ses interprètes et rédacteurs, une cinquantaine, gens de Chine, d'Asie centrale et de l'Inde. Deux liasses du même ouvrage échurent ici à deux équipes différentes de ses tâcherons. La traduction tibétaine du même texte, qui ne m'est pas accessible pour le moment, a été traitée par Schiefner dans les Mélanges asiatiques de l'Académie de Saint-Pétersbourg (VIII, p. 135) ; ses tentatives de reconstitution semblent être influencées par le souvenir des formes du pali. Ainsi, au lieu de Viçvantara et de Madrī, les transcriptions d'Yi-tsing exigent un original Viçvatara et Mandrī qui rappellent les noms propres du jātaka sogdien étudié par M. Gauthiot : Vispidarak et Mandri.

(1) Telle dans le Vinaya des M.-S. la prophétie de la venue de l'empereur Kaniṣka (IV, 45 a), ou encore la règle qui permet aux moines non seulement de se délecter de raisins du Cachemire, mais même, quand ils en reçoivent en abondance, d'en extraire et conserver le suc pour empêcher qu'ils ne se gâtent inutilement (*ibid.*, 33 a). Yi-tsing a conservé en transcription le terme que portait son original sanscrit : *mṛdu*. C'est de ce mot sous sa forme prâcrite probablement, et non pas du grec *bótrys*, que doit provenir le nom chinois du raisin *(p'ou-t'ao)* que la découverte au deuxième siècle avant notre ère du Ferghana et de l'Inde par Tchang K'ien acclimata en Chine. Si le mot grec avait pénétré en Asie centrale à cette époque, *il aurait* laissé des traces dans l'iranien ou dans l'araméen.

(2) On en trouvera un résumé dans *BEFEO*, VI, p. 23. Il explique une suite de fresques non encore identifiées de la cave XVII d'Ajanta, dans l'une desquelles Griffith a cru reconnaître le débarquement de Vijaya à Ceylan.

des lamas tibétains donnait en entier l'histoire de Rāṣṭrapāla [1], celui d'Yi-tsing [2] en citait seulement le titre ; de nombreux récits enfin, (mais ce ne sont pas les mêmes dans les deux traductions) figurent en chinois et en tibétain avec cette mention : « placez ici tel sūtra de tel chapitre de tel des quatre Nikāyas. » Cette question, bien qu'elle relevât plutôt de l'histoire littéraire que de la théologie, semble avoir attiré l'attention des docteurs de la vieille Eglise indienne. Ainsi Vasubandhu dans son *Gāthāsaṃgraha* [3] n'hésite pas à classer les avadānas et les jātakas dans le Vinayapiṭaka. Un ouvrage de Nāgārjuna que Kumārajīva a traduit vers l'an 400, un volumineux commentaire sur la Mahāprajñāpāramitā, précise encore davantage [4] : « Du Vinaya il y a deux recensions : le Vinaya de Mathurā, qui contient les avadānas et les jātakas et compte 80 chapitres ; le Vinaya du Cachemire qui écarte les jātakas et les avadānas et ne conserve que l'essentiel qu'il range en dix chapitres. » Mais qu'étaient ces Vinayas du Cachemire et de Mathurā ? Ici nous entrons dans le domaine de l'hypothèse.

II. — CŪḌĀMAHA.

Les identifications de plus en plus précises des monuments archéologiques de l'Inde montrent chaque jour mieux, que tout le bouddhisme, même aux époques anciennes, n'a jamais été renfermé dans les limites étroites des textes canoniques. M. Oldenberg a déjà signalé [5] que deux scènes de la légende du Buddha, qui figurent à Bharhut, sont étrangères au canon pāli : l'ascension au ciel des Trayastriṃças (celle-ci représentée aussi à Sañchi) et le « grand miracle » de Çrāvastī. Il est possible d'ajouter encore une scène à cette classe.

L'un des bas-reliefs de Bharhut représente un groupe de musiciens accompagnant de leurs instruments les mouvements d'une troupe de danseuses, sur le devant de deux bâtiments : l'un à droite, le palais d'Indra, de la galerie duquel le dieu regarde la fête, entouré de ses femmes, tandis qu'aux étages

---

(1) Un texte beaucoup plus développé que celui des Nikāyas pāli ou chinois. Il serait bon d'examiner s'il n'aiderait pas à identifier les fragments non encore classés des drames d'Açvaghoṣa que M. Lüders a étudiés dans ses *Bruchstücke buddhistischer Dramen*. La biographie chinoise d'Açvaghoṣa, qui a été introduite vers le VI[e] siècle dans le *Fou fa tsang yin yuan tchouan* (Trip. Tōk., XXIV, 9, p. 105 a) nous apprend que le poète faisait représenter le drame de Rāṣṭrapāla à Pāṭaliputra où il eut un tel succès que la censure dut intervenir pour empêcher que toute la population de la capitale ne s'enfermât dans les monastères.

(2) Trip. Tōk., XVII, 4, 31, b.

(3) *Mélanges Orientaux de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, VIII.

(4) Trip. Tōk., XX, 5, 105, b.

(5) *Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanon*, dans les *Nachrichten* de Göttingen, 1912, p. 202.

supérieurs des servantes montrent leurs têtes aux fenêtres ; l'autre à gauche, un *caitya*, à travers la porte ouverte duquel on aperçoit, reposant sur un autel, la chevelure nouée du Bodhisattva.

Le dôme du *caitya* porte une inscription en caractères d'Açoka : *Sudhammadeva sabhā Bhagavato cūḍāmaha*, que Cunningham, prenant le mot *maha* dans le sens de *grand*, traduit : « The great head-dress (relic) of Buddha in the Assembly-hall of the Devas » (¹), et il ne semble pas que cette traduction, malgré l'étrangeté de la forme, ait été critiquée. Or l'inscription du stūpa de Bharhut n'est pas le seul exemple de l'expression *cūḍāmaha* dans la littérature bouddhique. C'est de ce terme même que se sert le Lalitavistara quand, après avoir décrit comment le Bodhisattva coupa son chignon et le lança en l'air où il fut reçu par les Trente-trois dieux, il ajoute : « Et jusqu'aujourd'hui chez les Trente-trois dieux, la fête de la touffe de cheveux est célébrée » (*adyāpi ca trāyatrimçatsu deveṣu cūḍāmaho vartate*), que le tibétain (²) traduit très exactement : *deṅ-saṅ du'aṅ sum-cu-rtsu-gsum-pa-'i lha-rnams gtsug-phud-kyi dus-ston byed-do*, où le mot *dus-ston* « fête » est clair par lui-même, et ne laisse place à aucun doute sur le sens de l'expression. Et comme c'est ici par chance un cas où Yi-tsing a à la fois tout traduit et tout compris, le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins, en son texte chinois, apporte une dernière confirmation : « Çakra Devānāmindra saisit en l'air (la chevelure du Bodhisattva) et la porta chez les Trente-trois dieux ; chaque fois qu'arrive ce jour, il réunit les Trente-trois dieux qui tous rendent hommage (à la chevelure) en en faisant le tour » (³).

D'autre part le Mahāvastu emploie également la même expression quand il rapporte, presque dans les mêmes termes que le Lalitavistara, que la touffe de cheveux coupée par le Bodhisattva ayant été reçue par Indra, les Trente-trois dieux célébrèrent une fête en son honneur : *Bodhisattvena asipaṭṭena cūḍā chinnā sā ca cūḍā Çakreṇa Devānāmindreṇa praticchitā Trāyastrimçadbhavane pūjyati* cūḍāmahaṃ *ca vartati* (⁴). Enfin la fête de la touffe de cheveux du Bodhisattva chez les Trente-trois dieux est encore mentionnée expressément dans l'*Abhiniṣkramaṇasūtra* (⁵), une longue vie du Buddha traduite en chinois vers la fin du VIᵉ siècle par Jñānagupta. Il y est raconté que le Bodhisattva trancha de son sabre sa chevelure qui fut recueillie par Indra, puis fut rasé par les dieux Çuddhāvāsa, et qu'Indra recueillit encore les cheveux qui tombaient sous le rasoir. « (Çakra) les reçut et les transporta au ciel des Trente-trois dieux, où ils furent adorés. Depuis ce jour

(¹) Cunningham, *The Stupa of Bharhut*, p. 136, n° 64.
(²) Foucaux, *Rgya tch'er rol pa*, 1re partie, p. 195, l. 15-16.
(³) Trip. Tok., XVII. 3. 16b 14. (Samghabhedavastu, k. 4)
(⁴) *Mahāvastu*, éd. Senart, II. p. 165-166.
(⁵) Trip. Tok., XIII. 7. 69b. 19-20.

il ordonna à tous les dieux de célébrer à cette occasion une fête de l'adoration du bonnet, du chignon, et des cheveux du Bodhisattva, dont la célébration n'a pas été interrompue jusqu'à ce jour ».

Au reste ce mot *maha*, bien qu'il paraisse rare dans le vocabulaire du sanscrit bouddhique, n'est pas absolument inconnu par ailleurs et, le Divyāvadāna [1] en offre un autre exemple. On se rappelle le long récit du voyage de Kātyāyana au-delà de l'Inde et de l'Oxus. A l'endroit qui reçut, précisément à la suite de ce voyage, le nom de Lambaka, l'apôtre à son départ laissa son gobelet de cuivre, *kāṃçikā* [2], en souvenir à la déesse de Roruka qui fit élever un stūpa et célébrer une fête par les habitants du lieu : *tena tasyāṃ kāṃçikā dattā, tayātra prakṣipya stūpaḥ pratiṣṭhāpito mahaç ca prasthapitaḥ kāṃçimaha kāṃçimaha iti saṃjñā saṃvṛttā ; adyāpi caityavandakā bhikṣavo vandante.* Le traducteur chinois du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins a légèrement remanié l'ordre de son texte, et dans ce remaniement, il a sauté le passage relatif à la fête, que peut-être il n'avait pas exactement compris ; il dit seulement : « Le vénérable (Kātyāyana) dit à la déesse : « Je vous laisse mon gobelet de cuivre en souvenir. » Et ayant ordonné à Çyāmaka de saisir le coin de son vêtement, il s'envola et partit. Alors la déesse excita les gens du village à élever un stūpa ; le gobelet de cuivre fut placé dedans, et il fut nommé pour cela *kāṃçicaitya*. Il subsiste encore aujoud'hui [3]. » Mais le tibétain, toujours fidèle à la lettre du texte qu'il traduit, suit exactement le sanscrit : *Des-de-la khar-phor byin nas, des-de-la khas phubs-te mchod-rten-du byas nas, dus-ston byed-du bcug nas, khar-phor-gyi dus-ston, khar-phor-gyi dus-ston zes bya-ba'i miñ-du gyur-te, den-sañ yañ dge-sloñ mchod-rten-la phyag-'tshal, bdag phyag-'tshal-bar byed-do.* [4] Ici encore le mot *dus-ston* employé en tibétain montre bien quel sens il convient d'attribuer au mot *maha*.

Cette scène a été retrouvée par M. Foucher parmi les bas-reliefs du Boro-boudour à Java. Et elle apporte en quelque sorte la confirmation archéoogique de l'identification proposée pour le bas-relief de Bharhut : au Boro-boudour aussi, on voit des gens en liesse, des musiciens et des danseuses qui entrent au sanctuaire. C'est en somme, abstraction faite des différences de technique, la contre-partie exacte du bas-relief de Bharhut.

Ainsi on trouve à Bharhut une représentation figurée de la fête annuelle célébrée par les Trente-trois dieux pour commémorer la coupe du chignon du

---

[1] *Divyavadāna*, 579, ligne 8.

[2] *Divyavadāna*, p. 579. COWELL et NEIL écrivent *kāçika*, et plus bas *kāçimaha*. J'ai déjà proposé de lire *kāmçi*° (*BEFEO*, VI (1906), p. 15, note 3). Les traductions chinoise et tibétaine s'accordent trop bien à donner le sens de « gobelet de cuivre » pour que cette correction ne s'impose pas.

[3] Trip. Tok., XVII, 98, b, 15.

[4] *Kandjour*, éd. rouge, *Vinaya*, t. VIII, 120 b.

Bodhisattva. Mais cette légende est inconnue au canon pāli. On sait d'ailleurs combien celui-ci est sobre de détails sur la vie du Bodhisattva avant le moment où il atteignit la Bodhi. Non seulement je n'ai pas retrouvé moi-même cette légende dans les textes canoniques, mais encore elle n'est pas mentionnée dans les deux grandes compilations bouddhiques indochinoises de basse époque, si consciencieusement et si soigneusement faites, et où sont entrés non seulement les textes canoniques, mais encore les commentaires et les sous-commentaires de ces textes, et où les moindres variantes sont toujours notées. Ni la *Jinatthapakāsanī* birmane, ni la *Pathama saṃbodhi* siamoise n'en font mention. En fait, dans le canon même, les textes récents comme la *Nidāna kathā* l'ignorent : celle-ci expose que la chevelure du Bodhisattva, quand il l'eut coupée et lancée en l'air, y fut aussitôt recueillie par Indra qui la transporta au ciel, et y éleva un stūpa, mais elle ignore la fête célébrée annuellement en mémoire de cet événement dans le ciel des Trente-trois dieux.

C'est donc un sujet appartenant exclusivement à la tradition du Nord qui est représenté à Bharhut. Mais « tradition du Nord » est un terme vague sous lequel se cachent bien des choses différentes. On obtiendrait quelque chose de plus précis si l'on parvenait à déterminer les écoles auxquelles cette légende appartient en propre. Ceci est malheureusement difficile. Le Lalitavistara nous conduit aux Sarvāstivādins ; les autres textes sont extraits du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins ; le Mahāvastu appartient à l'école des Mahāsāṅghikas [1] ; enfin l'*Abhiniṣkramaṇasūtra* ressortit à l'école des Dharmaguptas. Ainsi toutes les grandes écoles du Nord de l'Inde connaissaient cette légende. Comme d'autre part, l'*Abhiniṣkramaṇasūtra* qui relève presque toujours en détail les divergences des principales écoles, n'en mentionne aucune sur ce point, il semble que l'auteur la tenait pour commune à toutes les écoles de lui connues. En revanche, il est à noter que l'école du Gandhāra paraît avoir ignoré, ou du moins n'avoir pas représenté la scène entière de « la tonte des cheveux » [2].

On ne saurait tirer de conclusion générale d'un fait aussi mince. Toutefois c'est l'accumulation de détails de ce genre qui seule permettra peut-être quelque jour de remplacer par des notions précises les discussions *a priori* où l'on s'est trop souvent complu au sujet de l'âge relatif des traditions des différentes écoles. A l'heure actuelle tout ce qu'on en peut dire c'est qu'il confirme ce que d'autres indices permettaient déjà de soupçonner : dans l'état fragmentaire de nos connaissances sur le bouddhisme indien, la date récente du document qui nous fait connaître une légende, ne permet nullement de conclure à la formation récente de la légende elle-même.

---

(1) Je n'ai retrouvé de mention de la « fête du chignon du Buddha » dans aucun autre des Vinayas des écoles diverses traduits en chinois.

(2) Foucher, *L'art gréco-bouddhique*, p. 365.

III. — LE ROI KANIṢKA DANS LE VINAYA DES MŪLASARVĀSTIVĀDINS.

Il est bien connu que, au contraire du canon des Sthaviras qui se cristallisa assez tôt, en sorte que leur Vinaya, après sa rédaction en pāli, ne paraît guère avoir accueilli les éléments nouveaux que sous la forme de commentaires, celui des Mūla-Sarvāstivādins resta, longtemps encore après qu'il eut été mis en sanscrit, ouvert aux influences du dehors, et prenant de toutes mains, ne cessa de s'emplir jusqu'à déborder et finit par former cette énorme compilation qui, perdue en sanscrit, nous a été conservée seulement dans les traductions chinoise et tibétaine. Jusqu'à quelle date le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins continua-t-il de s'enrichir de textes neufs ? La traduction chinoise est du VIIe siècle, et la tibétaine du IXe siècle : l'une et l'autre sont trop tardives pour nous renseigner sur ce point. Du moins leur accord constant et exact prouve-t-il qu'il y eut une limite aux accroissements, et qu'à partir d'un certain moment, un texte définitif fut constitué qui resta toujours identique à lui-même jusqu'à sa disparition. Cette époque fut antérieure au VIIe siècle, mais de combien de temps ? Le problème est encore à résoudre.

Dans la section qui traite des médicaments (1), il est mis dans la bouche du Buddha une prédiction relative au roi Kaniṣka. Le Buddha s'est rendu chez les Yakṣas, dans cette ville de Rohitaka que décrit assez longuement le Divyāvadāna (2), puis de là, accompagné de Vajrapāṇi, il est allé soumettre le nāga Apalāla, et accomplir diverses autres prouesses. « Bhagavat, s'étant rendu de nouveau au village de l'Arbre-sec 渴樹, dans ce village il y eut un jeune garçon qui fit un stūpa de terre pour s'amuser. Bhagavat le vit et dit à Vajrapāṇi : « Voyez-vous ce petit garçon qui a fait un stūpa en terre et s'amuse avec lui? » Vajrapāṇi répondit au Buddha : « Je le vois ». Le Buddha dit : « Après mon nirvāṇa, cet enfant qui s'amuse à faire un stūpa en terre sera le roi Kaniṣka 迦尼色迦 [en sanscrit cela veut dire : *or pur* 淨金 (3)] et il fondera un grand stūpa qu'on appellera le stūpa de Kaniṣka ; et il étendra la religion du Buddha ».

Comme on peut le remarquer, le fond de la légende n'a rien d'original : ce n'est guère qu'un démarquage, et même assez maladroitement fait, de la prédiction relative au roi Açoka ; la poignée de terre que le futur Açoka offre au

---

(1) Trip. de Tōk., XVII. 4. *Bhaiṣajyavastu*, k. 9. 35a, 2. — Je n'ai malheureusement pas à ma disposition la traduction tibétaine, les premiers volumes du *Dul-va* manquent à l'exemplaire de la bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient. D'après l'*Analyse du Kandjour* de Csoma de Körös (trad. Feer, dans *Annales du Musée Guimet*, II, p. 167), le passage doit se trouver compris entre les folios 240 à 290 du volume II (édition noire) qui sont résumés en deux lignes : « Çakya accompagné de Yakṣa Vajrapaṇi opère diverses conversions dans le Nord de l'Inde ».

(2) *Divyāvadāna*, p. 107-108.

(3) Evidemment nous avons ici une fausse étymologie par confusion avec *kanaka*, or.

Buddha a été remplacée par un stūpa de terre à cause du stūpa que, dans sa vie future, l'enfant qui sera Kaniṣka devait élever. Le seul intérêt qu'elle présente, en dehors de la mention même du nom du roi, est de se rapporter à un monument connu, que les pèlerins bouddhistes visitaient, que les fouilles récentes ont fait retrouver, et qui avait été véritablement fondé par Kaniṣka, le temple de Shah-ji-kī-dherī.

Ce petit fait vient s'ajouter à un certain nombre d'autres déjà connus qui tendent à montrer que le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins a subi un remaniement aux environs de l'ère chrétienne : on a relevé dans le Divyāvadāna le mot *dīnāra* qui implique une influence gréco-romaine ; j'ai constaté ici même il y a quelques années l'incorporation à ce Vinaya de quelques contes d'Açvaghoṣa. Sans discuter la date exacte du roi Kaniṣka, on peut dire que la mention de son nom nous reporte vers le même temps.

LE TEMPLE DE VAT PHU.

Par Henri PARMENTIER.

Architecte diplômé par le Gouvernement,
Chef du Service archéologique de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Le temple de Vat Phu [1] « la pagode de la montagne » est le dernier monument important élevé au N. par l'empire khmèr. En dehors de cette raison même, ses dispositions particulières et la beauté de sa sculpture en certains points appellent une description spéciale.

Seul de tous les édifices cambodgiens importants, le temple de Vat Phu est construit au flanc d'une montagne qui le domine de toute sa hauteur, et immédiatement même par une falaise d'une cinquantaine de mètres. Semblable à ce point de vue au Praḥ Vihār, le monument s'étend en longueur : il s'élève doucement d'abord, puis brusquement suivant les pentes mêmes du terrain (pl. II). Jusqu'au point précis où le sol commence à monter, un srāḥ important le précède. De la terrasse qui borde celui-ci à l'O. part une chaussée en pente légère : elle passe entre des bassins aujourd'hui comblés et aboutit à une esplanade, presque fermée en arrière. Celle-ci a reçu deux vastes quadrilatères de galeries qui dressent sur l'avenue centrale de calmes façades. La chaussée reprend ensuite et file entre deux terrasses longues qui dominent les terres voisines : elles furent couvertes de portiques légers. Deux groupes de porteries les interrompent ; seule celle du S. du groupe antérieur conduit à un édifice, en grès, suite de salles s'allongeant dans le sens N.-S.

L'avenue finit à un escalier qui marque le début des pentes plus rapides ; il franchit un groupe de trois soutènements que couvre une terrasse en croix. Son bras central conduit à un nouveau perron enfermé entre deux édicules à jour, abri probable de dvārapālas. Celui-ci donne accès à une rampe assez rapide qui conduit à son tour à un nouvel escalier à trois volées, caché par un grossier

---

[1] F. Garnier, *Voyage d'exploration en Indochine*, I, 185. — Harmand, *Annales de l'Extrême-Orient*, I, 332. — L. de Carné, *Voyage en Indochine et dans l'Empire chinois*, in-16, Paris, Dentu, 1872, p. 87. — Aymonier, *Cambodge*, II, 158. — Barth, *Stèle de Vat Phu*, *BEFEO*, II, 235. — Finot, *Vat Phu*, ibid., 241. — de Beylié, *l'Architecture hindoue en Extrême-Orient*, p. 111. — Lajonquière, *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, II, p. 75. — Parmentier, *Complément à l'Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, *BEFEO*, XIII, 1, p. 51.

emmarchement d'une seule venue. Ce triple escalier accédait à une terrasse étroite qui s'allongeait au pied des soutènements principaux ; elle est occupée par six templions de briques alignés sur un seul rang; sur son axe deux petites terrasses décoratives à la suite l'une de l'autre conduisent au pied même du monument. Au-dessus s'étagent sept gradins formés de murs de latérite de plus de deux mètres, que franchissent sept escaliers. Au sommet s'élève l'esplanade du sanctuaire que relève une légère terrasse, parvis du temple. Quelques édifices moins importants accompagnent le bâtiment principal, tandis qu'une galerie fort ruinée le domine ; elle s'allonge au pied de la falaise d'où sort une source vénérée.

Cet ensemble ainsi décrit dans ses grandes lignes, nous allons en reprendre chaque partie en détail, étudier successivement ses dispositions, sa décoration, son rôle et les particularités de sa construction.

Le bassin antérieur (pl. II), parallélogramme très allongé de l'E. à l'O., n'est pas tracé suivant la même orientation que le temple, et son axe propre est rejeté au N. Ses angles sont biais au voisinage de la terrasse perpendiculaire à l'avenue, et cette disposition suggère un raccord postérieur entre ce bassin et cette terrasse; il est d'ailleurs beaucoup moins profond dans cette partie et y est aujourd'hui complètement atterri. Il fut autrefois entouré de gradins; les deux du haut sont en grès, les autres en latérite. Ils ne sont plus guère distincts que sur la face occidentale; celle-ci s'allonge au-dessous de la terrasse; en son milieu est un de ces perrons que l'on considère, à tort ou à raison, comme des embarcadères; rien de semblable n'y correspond sur la face opposée E., et les côtés longs semblent seulement relevés par les déblais du bassin, en une largeur plus grande peut-être à l'extrémité opposée à la montagne.

Ce srăḥ est longé au N. par un quadrilatère de levées de terre [1] qu'accompagne de l'autre côté un nouveau bassin, profond celui-ci, enfermé entre des gradins de latérite [2].

L'accès du monument semble s'être fait par une chaussée importante qui, venant de la plaine, adopte une partie de ces remblais et aboutit suivant son axe à la terrasse par son extrémité N. Elle est aujourd'hui profondément coupée en maints endroits par des affouillements dûs aux torrents de la montagne: ils ont fait ainsi disparaître jusqu'aux dernières traces des ponts ou des passages souterrains qui purent leur livrer passage. Cette chaussée n'a pas sa symétrique au S.; mais un remblai qui semble avoir joué le même rôle aboutit de ce côté aux décombres d'une porterie de briques, entrée probable de l'esplanade latérale sur laquelle donnaient la façade postérieure du palais S. et l'édifice isolé.

---

(1) On trouve sur la levée un nāga de pierre qui paraît provenir du temple, et dans l'angle S.-O., un tertre de terres et de matériaux en réemploi dont le sens nous échappe.

(2) Ce bassin (pl. II) ne paraît pas avoir fait partie des dépendances directes du temple.

La terrasse d'accès n'a rien de spécial (pl. III, A) ; elle est en croix, le bras central à peine marqué. Une terrasse plus petite venait la relever au centre : une tradition y indiquait un trésor ; la fouille donna mieux et c'est de là que provient la belle stèle publiée par M. Barth dans le *Bulletin* [1]. Cet ensemble ne fut pas achevé et ne reçut jamais le décor habituel de balustrade et de nāgas. De plain pied avec la chaussée N., la terrasse domine au contraire de plusieurs mètres les abords du srāḥ au S.

La chaussée qui unit cette terrasse au monument présente des dispositions particulières (pl. I). Elle est jalonnée de deux lignes de bornes, d'une silhouette élégante, dressées tous les trois mètres environ (pl. VIII, C) ; leur section est carrée, et leur hauteur est presque celle d'un homme ; des tenons circulaires les fichent dans des dalles. Ce décor est connu. Ce qui l'est moins, c'est la présence de deux lignes de pierre continues courant au ras du sol et enfermant ces bornes, délimitant ainsi la largeur de l'avenue. Peut-être étaient-elles nécessaires, car celle-ci ne paraît pas dallée : ces pierres, à section arrondie, semblent les corps de serpents qui rampent sur le sol sans l'intermédiaire ordinaire des petits dés : elles se redressent aux extrémités en têtes de nāga issues de têtes de lion et non comme d'habitude de têtes de makara.

L'esplanade dallée, semble-t-il, est légèrement relevée au-dessus de cette chaussée. Les deux groupes de bâtiments qui l'occupent sont des quadrilatères de galeries fort mal tracés. Leurs dispositions étant à peu près semblables, nous donnerons une description détaillée du groupe S. ; quelques mots permettront ensuite d'en différencier le groupe N.

Chacun de ces ensembles (pl. IV) est formé de deux parties distinctes, une galerie importante en façade, un groupe de trois autres en double équerre enfermant une cour aveugle ; ces quatre bâtiments s'élèvent sur un soubassement commun qui, formant terrasse entre les deux groupes, permet de passer de l'édifice en façade aux salles en retour.

Le bâtiment principal est conçu suivant le plan khmer classique : une salle fort longue et deux annexes à un niveau plus bas, mises en communication directe avec elle par deux vastes portes sans vantaux (pl. IX, B). Elle s'élargit brusquement en son milieu par l'avancée de son mur antérieur : à cette saillie correspond un vestibule, véritable porche ouvert sur l'esplanade par une porte libre et quatre baies vides. L'édifice, tant dans sa partie centrale que dans ses deux annexes, prend jour sur le parvis par quatorze belles fenêtres à balustres. A chacune des extrémités s'ouvre une porte latérale (pl. IX, A). Les trois portes extérieures montrent des crapaudines et par suite possédèrent des vantaux. Tout cet ensemble reçut divers systèmes de couverture sur lesquels nous reviendrons plus loin.

---

[1] *BEFEO*, II, p. 233.

Les trois galeries de la seconde partie ne sont pas exactement identiques; leurs fenêtres à balustres s'éclairent au dehors, mais elles sont relevées à hauteur d'homme dans l'aile O.; celle-ci est en briques, les autres en latérite. La galerie du fond tient tout le côté extérieur du quadrilatère; elle a dix fenêtres et une porte centrale; cette baie fort simple ouvrait sous un porche léger précédé d'un perron en latérite des plus grossiers : le porche n'est plus indiqué que par ses bases, dés de grès évidés qui servirent de gaîne au pied de poteaux en bois. La galerie principale communique avec les deux autres par des portes sans décor percées dans leur refend terminal. Celle de l'O. est libre, celle de l'E. eut des vantaux. La galerie orientale ouvre ses grandes fenêtres sur les abords de l'esplanade, l'autre tourne ses baies relevées vers le sanctuaire. Deux portes à leur extrémité libre donnent sur celles du bâtiment extérieur. Ces salles étaient abritées par des voûtes de briques dont un arbre a retenu quelques assises en place.

Les dispositions du groupe N. sont identiques, à ces réserves près : la façade sur la placette est plus basse; elle est en latérite, alors que l'autre est en grès; la galerie postérieure prend jour sur la cour : sa porte restée dans la face extérieure et murée postérieurement donnait sur une petite terrasse non couverte; cette façade domine les flancs abrupts de la montagne, et leurs lignes de plus grande pente dévalent parallèlement à sa direction bien au-dessous d'elle [1].

L'ornementation des bâtiments est d'un style assez médiocre et d'un modelé sans caractère. Le tracé des moulures est correct mais sans accent. Cette décoration prend cependant un caractère original dans l'art khmèr, en raison du remplacement par un simple fouillis de rinceaux, des scènes exécutées en reliefs énergiques aux frontons cambodgiens. Ces ornements, qu'ils soient décors de porte ou terminaisons des murs extrêmes, sont ici toujours enfermés dans l'angle de deux lignes presque droites, au lieu d'être déterminés par la courbe ondulée qui les délimite dans les édifices ordinaires (pl. VIII, A).

Le même sujet se répète partout, aussi bien aux linteaux qu'au milieu de ces frontons. Prenons comme type la façade du bâtiment principal S. sous le porche antérieur. La composition de la porte est classique : cadre mouluré, colonnettes octogonales [2], linteau orné du type III, mais à trois axes. Le motif central est une figure de Viṣṇu assis sous une niche et supporté par la tête habituelle de monstre, générateur du double rinceau. Le dieu posé à la javanaise tient la massue de la main droite. Quatre ascètes, les uns de face et assis sur leurs talons, les autres de profil accroupis à la javanaise, accompagnent la divinité des deux côtés de sa niche. Le monstre a deux bras dont il enserre les rinceaux. Des lions à cheval sur ceux-ci semblent en mordre les tiges.

---

(1) Ajoutons que le décor des portes intérieures de l'édifice principal, surtout de celle de l'E., n'a pas été achevé.

(2) A la base de ces colonnettes, des ṛṣis sont assis les mains jointes, les genoux serrés dans la cordelette de soutien.

Au-dessus de la porte, le pignon est occupé au centre par un motif triangulaire de fleurons qui enferme le même Viṣṇu sur la même tête de monstre, mais sans arcades et sans lions. Une ligne ondulée de rinceaux l'encadre : ses saillies touchent aux côtés d'un angle aigu, tandis que d'autres motifs en forme de feuilles rampantes viennent remplir le vide des sinuosités. Un autre angle presque parallèle au premier détermine la seule surface nue de ce pignon (1). Au-dessus la même composition d'encadrement se répète et vient se terminer aussi par des lignes presque rigides.

Une disposition semblable de décor se reproduit non seulement au linteau de la fausse porte du pignon O., mais sur le fronton même de ce pignon (pl. VIII, A) (2).

Nous retrouvons même linteau et même combinaison de motifs aux refends intérieurs (pl. IX, B) ainsi qu'aux quatre petites portes latérales qui se font face. Celles de la grande galerie ont leurs frontons trapus à dessein (3) et leur pointe terminale vient s'arrêter au niveau du départ des tuiles de la toiture. Ce ne sont encore, bien que rien ne l'imposât ici, que des réductions mesquines des pignons aigus des façades (pl. IX, A).

Le groupe N. offre exactement les mêmes motifs (4) ; le pignon E. de la galerie principale (5) est particulièrement bien conservé ; plus en vue, il est plus soigné. Il nous fournit le seul détail différent de toute cette série : le triangle central au fronton de la fausse porte est occupé par le groupe de Çiva et d'Umā sur le bœuf Nandin vu de profil.

La composition des façades extérieures des porches (pl. VIII, E) est tout à fait ruinée ; elle répétait sans doute cette monotone combinaison. Il ne reste qu'une colonnette et le linteau de la porte du groupe S. ; c'est l'image même du type III classique (6).

Quant aux triples galeries en dehors des petites portes extérieures déjà mentionnées, elles sont traitées avec une grande simplicité. Les deux pignons extrêmes de la galerie postérieure répètent la masse mais non les décors de ceux de l'édifice en façade ; ils sont en latérite et nus ; leur seul ornement consistait en de beaux groupes de nāgas en grès qui venaient terminer les rampants (pl. IX, C). Les surfaces des voûtes étaient lisses, car les abouts de tuiles décoratifs qui garnissent le haut des murs dans la galerie occidentale viennent mourir dans le départ même de la courbe (pl. V, G).

---

(1) Nous en verrons plus tard le sens.

(2) Cf. *I. K.* II, p. XV, fig. 3.

(3) Le linteau est de même type, le petit Viṣṇu tient seulement sa massue en l'air, et son sampot rayé montre en avant un pan en besace.

(4) Un des ṛṣis des colonnettes de la porte principale est remplacé par une femme vêtue du sarong rayé, accroupie de côté et qui paraît endormie.

(5) Cf. *I. K.* II, p. XXIV, fig. 6.

(6) Une des colonnettes gît en travers de l'escalier où elle sert de marche et le linteau est culbuté un peu en avant.

Quelle était la destination de ces édifices ? L'hypothèse qui semble la plus naturelle est qu'il s'agit là de palais. C'est celle qu'émet M. L. de Lajonquière [1], et M. Finot [2] appuie cette thèse en proposant de voir dans les cours des jardins privés. Un séjour de six semaines à Vat Phu et quelques fouilles rapides nous permettent de mieux préciser les données du problème, sans nous mettre à même de le résoudre d'une façon définitive.

Nous allons passer en revue les faits spéciaux qui déterminent ces bâtiments et voir quels indices favorables ou contraires à cette thèse naissent de leur examen. Ces faits sont les suivants :

1° caractère public de l'édifice antérieur, — privé des galeries postérieures ;
2° ouverture presque systématique des fenêtres sur le dehors ;
3° réduction des baies sur la face O. ;
4° construction des galeries occidentales en briques ;
5° dualité et gradation marquée des bâtiments.

1°) Ce double caractère est bien marqué : l'édifice antérieur ouvre directement sur l'avenue centrale ; — il est muni d'un porche qui peut servir de salle d'attente ; — il offre de riches décors au dedans comme au dehors ; au contraire les galeries postérieures sont nues ; — elles sont en étroite dépendance avec la galerie de façade et n'ont pas, ou pour ainsi dire pas, de communication directe avec l'extérieur. Examinons d'abord à ce propos le groupe N. d'une lecture plus facile sur ce point (pl. IV). Le soubassement continu qui relève ces édifices au-dessus du sol n'est en communication avec lui que par le seul perron de la façade principale. Aucun autre degré ne le franchit, ni à l'extérieur, ni même sur la cour intérieure [3] qui, d'ailleurs, est sans aucune communication avec le dehors. On ne peut donc pénétrer dans ces salles qu'après avoir traversé la galerie antérieure. Dans le groupe S. il existe bien un perron au porche postérieur, mais alors que cet élément reçoit toujours les plus grands soins du constructeur, il est ici exécuté grossièrement en latérite et incapable de résister à un piétinement fréquent. Ce porche est, d'ailleurs, sacrifié au point qu'on se demande s'il n'est pas une simple addition faite pour habiller un peu cette face autrement fort nue. Quoiqu'il en soit, on ne pourrait tenir au plus ce passage que comme une porte de service, les entrées réelles étant au bout des galeries par les portes ornées qui font face à celles de l'édifice antérieur.

---

(1) *I. K.* I, p. LII. C'est bien à tort que M. de Lajonquière donne comme une des caractéristiques de ces bâtiments le fait que ces édifices s'ouvrent exclusivement sur la cour intérieure, car sur les 7 exemples qu'il en relève (*I. K.* III, p. XX), cette disposition jusqu'ici ne se trouve certaine que pour un seul, le Praḥ Vihār, tandis que l'exemple le plus typique, Vat Phu, montre justement le contraire. Quant à ceux de Beṅ Mālā, l'étude de M. de Mecquenem (*BEFEO*, XIII, 2) les met hors de question.

(2) *BEFEO*, II, p. 243.

(3) Nous nous sommes assuré de ce fait important en exécutant dans la cour S. des fouilles aux rares points où le doute était permis.

Cette division semble assez bien répondre à des bâtiments d'habitation royaux. Que nécessite en effet le logement d'un souverain khmèr en visite religieuse au monument? Il faut le supposer tout d'abord accompagné de sa suite, et dans celle-ci, de ses femmes qui sont ses servantes directes; il a une escorte de fonctionnaires et de soldats. Tout ce monde exige un espace assez considérable; sa venue donne lieu à des fêtes, à des audiences; il faut donc une salle d'apparat; nous la trouvons sans peine dans le bâtiment de façade; les appartements privés, en particulier ceux réservés au roi et à ses femmes, se prendront dans les galeries en équerre, surtout dans le bras O., plus retiré par sa position, par le relèvement de ses baies, plus sain et plus sec aussi, parce qu'il est construit de ces briques anciennes dont la porosité est bien moindre que celle du grès et de la latérite [1].

On s'étonnera dans ce cas de ne pas trouver une clôture à la porte intérieure de cette galerie; mais peut-être faut-il considérer le bras E. comme le vestibule propre de ces appartements, l'édifice de façade étant une véritable salle de pas perdus, comme est d'ordinaire la salle antérieure dans les habitations orientales.

2°) Le sens de l'ouverture des baies et le fait de leur réduction à l'O. ne semblent apporter au problème aucun élément nouveau. Le percement des fenêtres dans les murs périphériques résulte de deux causes très naturelles: 1° le désir de donner aux habitants des vues et une aération meilleures; 2° le besoin surtout d'égayer les surfaces apparentes. Ce genre de cours en effet, même percées de fenêtres (pl. VIII, F), est d'aspect assez morose et l'air y circule difficilement; d'autre part, si les murs extérieurs étaient restés pleins, ils eussent présenté au dehors des faces bien mornes; c'est sans doute cette dernière raison qui motiva l'ouverture des baies dans la galerie N. sur la cour N.: puisque son mur extérieur était caché, autant valait tourner la face la plus intéressante sur la cour, visible encore des passages d'angle: toute recherche d'orientation aurait,

---

(1) Faut-il tenir compte ici d'une gradation dans les matériaux et considérer ces galeries en briques comme plus honorables que celles en latérite? Nous serions portés à le croire. Si l'on s'en réfère au critérium naturel de la noblesse des matériaux, leur prix de revient, il n'est pas douteux que la brique khmère, exécutée avec le plus grand soin et cuite par petites quantités, dut exiger une dépense bien plus considérable que la latérite, commune, d'extraction aisée et de taille plus facile encore. C'est d'ailleurs la latérite qui fournit toujours la masse des remplissages; c'est d'elle que sont faites les nefs quand le sanctuaire est en briques (cf. *I. K.* I, p. xxviii). Ces dernières, d'autre part, semblent avoir été laissées plus facilement apparentes. Il est vrai que ce n'est pas là une preuve certaine d'estime, car la latérite, dès qu'on voulait lui faire porter quelques moulures, exigeait d'une façon impérieuse un revêtement, et d'autre part nombre d'édifices en briques, surtout dans la période primitive, reçurent, bien que très soignés, une couche d'enduit: on se contentait d'y répéter en plus fin les décors déjà ciselés dans la muraille de briques (Sambór-Prei Kŭk pour l'art primitif, Prè Rup pour l'art classique, par exemple).

semble-t-il, amené à percer les baies dans le mur septentrional moins frappé de soleil et protégé en plus par les arbres de la forêt voisine.

3°) Nous n'attacherons pas non plus grande importance au relèvement des baies de la face occidentale, car si on eut voulu les protéger des vues du dehors, il eut été plus simple de les ouvrir sur la cour intérieure fermée à toute circulation. Il semble plutôt qu'il n'y ait là qu'un sentiment de respect pour le lieu saint, le même peut-être qui a fait ouvrir à l'E. toutes les fenêtres de l'édifice en grès que nous étudierons ensuite, sentiment analogue à celui qui écarte les visiteurs et les pèlerins des cours centrales du temple hindou.

4° et 5°) Reste le fait de la dualité et de la gradation des édifices. La dualité était presque nécessaire en raison de la composition même du temple réparti au long d'une seule avenue. Il n'est nullement impossible d'ailleurs que le second palais fût réservé au prince héritier, comme le propose ingénieusement M. de Lajonquière (1). La gradation alors est toute naturelle.

Mais que deviennent dans cette interprétation les cours elles-mêmes? Ce ne sont pas des bassins, rien n'y était préparé pour recevoir et retenir l'eau ; il serait impossible d'ailleurs d'en remonter, si l'on s'y était jeté pour s'y baigner ; — ni des jardins, ils seraient invisibles, et on ne pourrait ni s'y promener, ni les entretenir ; — pas davantage des cours d'aération, car aucune baie ne s'y ouvre dans le palais principal. On en vient à se demander alors, puisqu'elles ne sont d'aucun usage, si ce ne sont pas de simples nécessités de plan et la conséquence inévitable du système de construction khmèr. L'architecte ne peut élever que des galeries étroites ; son mode de couverture ne lui permet ni les larges portées, ni la multiplication des nefs (2). Or, il a besoin d'un développement de galeries énorme, 400 mètres environ, plus que la longueur de la chaussée qui vient du lac ; le terrain montant ne se prête pas à ce qu'il les déploie en longueur, pas davantage concentriquement comme il fit en tant d'autres édifices. Il les dispose alors en deux carrés longs tournant avec soin les faces sans intérêt vers les espaces morts autour desquels il doit les replier, tandis qu'il garde pour le dehors le papillotement des baies, avec le jeu d'ombre et de lumière de leurs balustres.

Au point de vue construction, les porches des galeries de façade offrent un intérêt exceptionnel. Si l'on examine à la lumière frisante le nu angulaire qui sépare les deux groupes de sculptures, on y aperçoit une série de faces horizontales de l'épaisseur d'une brique, à peine creusées (pl. V, C) (3). Ce travail dans la pensée khmère où le chevauchement sérieux des joints n'est jamais cherché, devait suffire à l'adhérence des briques au mur du fond. Celles-ci encorbellées et parementées suivant les lignes nettement marquées par la fin des décors, constituaient deux pans obliques de maçonnerie qui se touchaient par le

---

(1) Cf. *I. K.* II, p. xxxii.

(2) Il ne peut dépasser le nombre de 3, encore de dimensions tellement inégales que les nefs latérales sont presque inutiles.

(3) Cette figure se rapporte au temple même, mais le travail de défoncement du mur est ici identique.

sommet, la face d'intrados étant droite, l'extrados légèrement incurvé. De quelle disposition, œuvre d'une époque où l'excellence des matériaux et le soin des constructeurs permettaient cette hardiesse, cette tentative était-elle la copie, nous le verrons plus loin ; elle fut infructueuse et des trous de pannes percés (¹) à même les sculptures montrent qu'on a dû substituer à la voûte ruinée une simple couverture de tuiles ou de chaume qui en répéta presque les formes.

Les voûtes des galeries furent exécutées en briques mais dans le profil habituel, en coupe de cloche à l'extérieur (²), suivant un angle ou une ogive à l'intérieur ; leur arrachement sur la face E. intérieure du pignon occidental, groupe S., ne laisse aucun doute à cet égard : on retrouve ici le même travail de préparation du fond à la demande des rangs de briques, et trois de celles-ci sont encore adhérentes. En outre, si le dessus des murs ne montre plus aucune brique en place, ils offrent le décor de faux abouts de tuiles incompatible avec la pose d'une couverture réelle de cette nature.

Ces voûtes eurent le sort de celles des porches : leur ruine, sans doute moins hâtive, dut se produire avant l'abandon du monument par les Khmèrs, car les décombres furent partout enlevés avec soin et des toitures légères y furent substituées (³).

Certaines parties de ces bâtiments montrent un soin réel. La galerie antérieure du groupe S. « est entièrement construite en grès. Les blocs sont de dimensions variées, mais n'ont pas été employés au hasard ; les plus larges ont été réservés aux angles saillants ; ceux des angles rentrants sont taillés en équerre et chevauchent sur les deux côtés de l'angle, de sorte que jamais un joint ne se trouve à l'encoignure. Par contre, ici pas plus qu'ailleurs, les constructeurs ne se sont préoccupés d'éviter la continuité des joints verticaux ; mais l'appareil est si bien lié que les petites lézardes qui se sont produites par endroits n'ont pas compromis la solidité des murs (⁴) ».

Les galeries postérieures furent aussi soignées, surtout peut-être celles de briques, mais à faux : nous y retrouvons cette disposition vicieuse qui a causé la ruine de tant d'édifices cambodgiens ; les linteaux en grès des fenêtres sont évidés en dessous par le passage d'une poutre de bois qui constituait le véritable support (⁵).

---

(1) La pose des pannes fut même double au vestibule N.

(2) Peut-être en raison même de l'insuccès de la construction des voûtes aux porches, car les pignons extérieurs indiquent plutôt une voûte à pans rigides.

(3) Le P. Couasnon, de la Mission de Bassac, se rappelle fort bien y avoir vu encore des fermes noircies par le temps ou l'incendie.

(4) Finot, *BEFEO*, II, p. 243.

(5) Cette précaution est plus qu'illusoire, car si la rupture des linteaux est évitée aux premiers jours, elle devient d'autant plus probable quand le bois se pourrit, que la pierre est affaiblie du volume de ce bois ; les languettes de pierres sautent sous la charge et le tout s'effondre, tandis qu'un linteau ordinaire une fois fendu se coince le plus souvent sans entraîner la ruine (Cf. pl. IX, B).

Le linteau de la porte antérieure au porche S. nous apporte un renseignement des plus intéressants ; il était percé de cinq de ces trous circulaires qu'on rencontre isolés ou par groupe sur les blocs de grès des monuments khmèrs. Or, ici, ces cinq trous ont été bouchés avant la sculpture ; deux avaient conservé leurs tampons ; nous en avons extrait et brisé un ; il était d'une pierre analogue au bloc entier : le linteau avait donc été réparé avec le plus grand soin avant de recevoir sa décoration. Ainsi le percement de ces trous représente une nécessité gênante qu'on cherchait ensuite à cacher. Montage ? Non, car les grandes dalles des chaussées d'Añkor en sont criblées. Prise pour le polissage des lits ? Pas davantage, le frottement d'un linteau sur ses supports extérieurs était inutile et dangereux, sinon impossible. Le transport seul a donc pu exiger cette opération ; elle ne devait ensuite laisser aucune trace si le bloc était assez épais pour qu'on y pût tailler la sculpture sans crainte. Le groupe même de Vat Phu confirme cette hypothèse ; une roche dans les grands soutènements y montre un bloc à moitié détaché mais non équarri, percé des mêmes trous[1].

L'esplanade sur laquelle s'élevaient les « palais » est fermée en arrière par deux terrasses (pl. IV) ; elles n'en occupent pas toute la largeur et laissent aux deux bouts un espace infime qui semble avoir été muré postérieurement. Hautes de plus de deux mètres, elles sont munies de perrons qui les mettent en communication avec la chaussée et l'esplanade : elles étaient couvertes de simples portiques aux architraves de bois, aux toitures légères [2]. Leur double ligne suivait la pente de l'avenue en s'en rapprochant et elles finissaient presque de plain pied avec elle ; c'est dans la dernière partie qu'on rencontre le plus grand nombre de piliers et de bases, mais on en retrouve aussi dans le voisinage de l'esplanade.

La chaussée était précédée de deux lions ; elle se décore à nouveau de bornes et de deux cordons de pierres rampantes. Le passage central paraît dallé, les bas-côtés semblent libres. Des plantations venaient-elles compléter le décor original de cette avenue ? L'ensemble en était relevé au-dessus des terrains adjacents.

Il ne reste rien de la première porterie S., celle d'en face est indiquée par ses soubassements. Par contre le petit bâtiment voisin est relativement bien conservé.

C'est une suite de trois salles précédées de porches importants [3] munis de perrons (pl. III, C). Les trois pièces n'en forment qu'une en réalité et leur

---

(1) Peut-être recevaient-ils de fortes chevilles de bois qui y faisaient adhérer des madriers taillés en patins permettant leur glissement au long des chemins, de la carrière à pied d'œuvre. Leur présence sur de très petits blocs indique seulement que ceux-ci ne sont que des déchets de masses plus fortes (pl. XIII, D).

(2) Leur restitution sur la planche IV est absolument hypothétique.

(3) Les porches furent murés après coup à une époque postérieure à l'abandon du monument par les Khmèrs, car dans les matériaux de remplissage se trouve un linga qu'ils n'eussent pas traité avec cette désinvolture. Le seuil de la porte montre en son centre un trou minuscule assez difficile à expliquer.

division est toute décorative, car seules les portes donnant sous les porches possédaient des vantaux. Des fenêtres fermées de balustres sont percées dans la muraille orientale. Tout l'édifice est en pierre, mais la couverture était légère et les pignons n'étaient pas en maçonnerie : ils eussent autrement duré comme le reste. La décoration n'est qu'épannelée, la construction montre les vices ordinaires qu'aggrave l'emploi des mêmes linteaux de bois.

Le rôle de ce petit édifice est douteux. Son plan est presque identique à celui de la galerie antérieure des « palais ». Si on accepte pour ceux-ci cette destination, on peut considérer cette grande cellule comme un lieu de retraite destiné au roi ; mais ce n'est là qu'une pure hypothèse.

Le ressaut qui s'élève au bout de la chaussée est constitué par trois murs de soutènement en latérite. L'escalier, en très mauvais état, a gardé deux lions décoratifs qui paraissent en place.

Sur ce soubassement triple s'allonge une terrasse en croix, inachevée mais prévue en grès ; elle présente trois élargissements, moindres aux extrémités. Elle meurt au S. au milieu d'énormes roches, tandis qu'au N. le perron postérieur semble conduire en arrière aux restes d'un chedi bouddhique [1]. Au pied se voit un groupe de nāgas terminal, reste ou préparation du décor de la terrasse [2] ; un peu plus loin, un piédestal circulaire à emboîtement et les débris de deux statues plus grandes que nature qui, sans doute, se dressèrent au pied de l'escalier suivant. Elles sont brisées en plusieurs morceaux : une tête, deux pieds, et les bras manquent. Leur costume est un sampot rayé avec bordure en bas et mince bande ornée sur les bords, passant entre les jambes. Derrière l'une des statues un nœud en papillon à deux ailes s'attache à une plaque d'orfèvrerie rectangulaire, tandis qu'une ceinture gravée de quatrefeuilles ronds et de dents de scie serre le sampot sur la taille. Pour l'autre, le nœud est au-dessous de la ceinture, tandis que sur la nuque se voit l'attache d'un collier. La tête est coiffée du diadème ; les pieds portent des bracelets de chevilles.

L'escalier dont ces figures ont pu orner le départ, est à deux volées ; il aboutit entre deux édicules à quatre piles : ils ont probablement abrité deux nouveaux dvārapālas dont les débris gisent à leur pied [3]. L'édicule méridional

---

(1) C'est une maçonnerie de briques, légèrement liaisonnée, circulaire et qui repose, chose qui serait très anormale dans l'art khmèr, sur un soubassement de grès.

(2) L. de Carné, *loc. cit.*, p. 88, semble indiquer l'existence de cette balustrade, mais je ne sais s'il l'infère seulement comme nous de la présence de ces fragments.

(3) Pour les Laotiens, ces deux statues sont celles du roi et de la reine fondateurs du temple ; d'autres y voient l'architecte qui se frappe la poitrine de regret pour n'avoir pu achever le monument ; quant aux statues précédentes, ce sont celles des cuisiniers du souverain décapités en punition d'un plat manqué qu'ils lui auraient servi. On a là un bon exemple de la façon dont naissent ces interprétations, car celle-ci est fondée sur l'absence de têtes, et nous ne tardâmes pas à en découvrir une.

avait reçu des corniches fort soignées, mais ses bases et ses angles sont restés en épannelage. L'édicule N. paraît avoir été reconstitué avec des matériaux de fortune. Le bord de la terrasse que garnissent ces abris fut peut-être orné d'une balustrade dont il ne resterait qu'un morceau de main courante.

La chaussée qui part de ce point est amorcée par deux belles marches à décor horizontal de nāgas (pl. V, E) : elle se continue ensuite entre deux murettes fort simples par une série de degrés larges et de hauteur minuscule dont l'ascension est des plus fatigantes. Bien que grossièrement exécutés, ces ressauts ne semblent pas la préparation d'un plan incliné non achevé, car ils se retrouvent sous les parapets.

A partir de cette chaussée la composition devient vraiment décorative : c'est un double soubassement de grès mouluré (pl. V, A), trois fois redenté que franchit le triple degré sous le grossier emmarchement moderne dont il est recouvert. La première volée correspond à la montée du terrain dans la saillie des avancées et les deux murs de soutènement sont prolongés latéralement, le premier par des gradins, l'autre par un mur de latérite coupé d'un petit escalier. Le ressaut supérieur au moins était garni d'une élégante balustrade ; il montre au N. un perron latéral qui ne paraît pas axé et qui est formé de deux marches à décor de nāga ; celle d'en bas a près de 50 cent. d'épaisseur. Peut-être l'ensemble de ces ressauts a-t-il reçu une petite terrasse en croix précédée de marches à nāga et dont les perrons latéraux ne conduisent à rien [1].

Les templions de briques sont de deux types : ceux qui de chaque côté occupent le centre du groupe sont ornés de fausses portes à vantaux décoratifs (pl. III, E) ; il ne reste rien de l'appareil ornemental de leur véritable entrée ; les autres présentaient un simple plan redenté (pl. III, F).

En arrière commencent les soubassements propres du temple. Ils débutent par une terrasse longue que relèvent une dizaine de gradins. Une nouvelle petite terrasse en croix y correspond ; elle possédait une balustrade et des perrons latéraux, deux lions et deux nāgas l'ornaient ; ces derniers qui présentaient une face postérieure intéressante sont debout, mais sur le sol ; il est probable qu'ils ont été ainsi relevés par quelqu'un des anciens visiteurs du monument et qu'ils ne sont pas en place.

Près de l'escalier central existent les restes bouleversés de deux édicules de grès, à quatre piliers inachevés ; ils abritaient sans doute deux statues accroupies à la javanaise qu'on retrouve à côté (pl. XIII, A) ; aux deux extrémités de la terrasse sont des amas de pierre de taille, ruines tout à fait informes de deux autres édifices à peine commencés.

---

[1] Toute cette partie est rendue très confuse par le remaniement qui y fut fait, et il faudrait détruire ce grossier emmarchement et son long prolongement sur l'axe supérieur pour retrouver clairement les dispositions primitives.

Les sept grands murs sont en latérite et restèrent en épannelage. Au centre, une triple avancée se répète à chaque étage ; elle renferme les sept escaliers de grès. Ceux-ci ne présenteraient rien de spécial si chaque gradin ne portait en son milieu un dé de moulures creusé d'une mortaise circulaire. Il est peu probable que ce soient les socles de sept statues disparues sans laisser aucune trace, et nous serions tentés d'y voir les porte-hampes de bannières dont les bas-reliefs javanais nous indiquent l'emploi et dont l'usage s'est conservé au Cambodge dans les cérémonies bouddhiques.

A côté des escaliers, au N. la présence d'une saillie de blocs énormes semble avoir obligé l'architecte à faire ressauter quelques-uns de ces murs : peut-être sont-ce là seulement les traces d'un effondrement intérieur.

Les deux terrasses de l'esplanade haute ont perdu leurs décors. En dehors des édifices que nous avons déjà signalés, quelqu'autre a pu exister en ce point, car deux piédroits de grès inscrits furent découverts devant la bonzerie. Ils ne trouvent pas leur place dans les constructions conservées, à moins qu'on n'y voie les piédroits de quelqu'un des temples inférieurs remontés là pour quelque adaptation inconnue, ou les restes d'une porte de la galerie d'arrière.

L'édifice principal, auquel amène tout ce développement de rampes et d'escaliers, est composé de deux parties bien distinctes, un sanctuaire en briques en épannelage, une nef importante, pour la plus grande part en pierre et d'un travail achevé (pl. III, B).

Le sanctuaire, de plan rectangulaire, est percé dans les murs O. et N. d'un petit canal. La cella est aujourd'hui à ciel ouvert et l'on n'y distingue pas de départ de voûte. Le couloir oriental qui n'a que l'épaisseur du mur est fort large et son linteau est soulagé par un arc en encorbellement que vient interrompre un faux linteau au tiers de la hauteur. L'encadrement de la porte, bien que plus large que d'ordinaire, ne l'est cependant pas autant que dans les édifices de l'art primitif, et les piédroits n'y sont pas monolithes. Les colonnettes, enfermées à l'extérieur par les pilastres de briques ruinés, sont prises dans les mêmes blocs, et leur épannelage est circulaire. Aucun élément de cette baie n'a reçu le moindre décor.

Sur les pilastres de cette porte reposaient les architraves du tambour obscur qui unit au sanctuaire la salle antérieure. Ce tambour comporte comme elle trois nefs, mais n'a que deux travées. Trois baies établissaient la communication ; des vanteaux pouvaient l'interdire. La porte méridionale est seule libre aujourd'hui ; celle du N., dont le linteau se fend, est murée, celle du milieu bouchée par l'autel laotien de la grande salle.

Cette dernière présente trois nefs et possède cinq travées, l'une au centre formant transept ; elles montrent de beaux piliers de grès, carrés, munis d'étrésillons plus petits que d'ordinaire, mais aussi mieux conçus. Les murs latéraux sont faits de briques et de pierre, celle-ci constituant le revêtement extérieur. Une poutre noyée dans l'avant-dernière assise faisait office de

chaînage et donnait de la rigidité à l'ensemble. Une corniche règne le long des murs des étrésillons, et les architraves sont moulurées au-dessus des chapiteaux. Le mur s'encorbelle au transept pour atteindre à leur niveau et pouvait masquer des demi-voûtes latérales (pl. X, E). Un plafond a pu être reçu par la saillie des architraves, masquant ainsi les dispositions supérieures auxquelles nous reviendrons plus tard.

Les vestibules du transept sont simples et ne prennent que la largeur de la travée centrale. Celui de l'entrée continue le plan de la nef triple ; il présente deux travées. Le mur intermédiaire est percé de trois portes [1].

Les murs latéraux sont aveugles, et l'ensemble, qui ne recevait aucun jour d'en haut, devait être presque complètement obscur, surtout dans le fond. Aussi les constructeurs en ont-ils profité pour ne pas sculpter la face postérieure des chapiteaux, fort difficile d'ailleurs à ravaler, si des demi-voûtes couvrirent les nefs latérales.

A l'extérieur les deux parties du monument se présentent d'une façon toute différente. Le sanctuaire est un bâtiment long avec large redent sur les faces visibles et fausses portes peu saillantes [2]. Les parois montrent une base par malheur très fruste ; elles n'ont pas de pilastres, mais montrent des ébauches de rainures qui suggèrent l'idée de cadres [3]. La fausse porte semble composée dans le type classique, et les colonnettes paraissent plutôt octogonales ; le battement put recevoir des boutons carrés en une autre matière. Le linteau de pierre est à peine épannelé, et rien n'y est reconnaissable.

La partie antérieure du temple est, à la réserve des couvertures et des pignons, traitée suivant les formes classiques, mais avec un art si remarquable que peu de monuments nous montrent des exemples aussi accomplis.

Le décor courant des murs est obtenu entre base et corniche par l'emploi de fenêtres aveugles à balustres tournés. Base et corniche s'opposent ; du dedans au dehors elles sont ainsi distribuées (pl. V, D) : filet, perles ou mieux boutons de fleurs, rosaces en quatrefeuilles, qui à la base sont posés en carré, doucine à fleurons obliques, face à losanges. La corniche comporte en plus une frise à guirlandes pendantes et un rang de lotus sous une face rigide, l'une au-dessous, l'autre au-dessus. Le second motif semble correspondre à

---

[1] Leurs linteaux montrent de curieux trous de tourillons : au lieu d'être circulaires comme d'habitude pour recevoir le prolongement cylindrique du vantail qui sert d'axe de roulement, ils sont ramenés presque au carré par quatre canaux demi-circulaires, sans qu'on puisse voir la moindre raison à cette bizarre disposition (pl. V, H).

[2] La face O. est si ruinée qu'il est impossible d'en connaître avec certitude les dispositions.

[3] Sur toutes les surfaces extérieures se voient des trous rectangulaires, les uns d'une vingtaine, les autres d'une dizaine de centimètres de côté et sans grande profondeur. Leur sens nous échappe et rien ne prouve qu'ils soient contemporains de la construction.

l'ordinaire suite d'abouts de fausses tuiles à laquelle il se substituerait ici. La base montre une plinthe moulurée supplémentaire ; elle repose sur un soubassement masqué en avant de la façade par l'exhaussement du parvis. Le décor des angles est demandé à des pilastres dont les rinceaux à la fois élégants et puissants continuent le corps d'un lion à l'arrière-train dressé au bas du panneau (pl. V, B).

Les murs de la nef centrale élevés sur les architraves sont, pour la partie visible du dehors, en briques, pour le reste montrent une corniche semblable.

Les divers pignons du monument en sont la partie la plus intéressante, mais aussi celle qui a le plus souffert. Suivant la règle ordinaire, chaque élément de la composition qui s'éloigne du centre, se réduit en largeur comme en hauteur.

Les trois nefs du vestibule oriental ont chacune leur façade propre couronnée de frontons ou de demi-frontons. Le mur central est assez avancé pour que les deux pignons latéraux viennent mourir aisément sur son épaisseur. Il ne reste rien en place de son fronton et la masse en est donnée seulement par la silhouette du pignon S. [1] et par la hauteur où règnent les corniches latérales de la grande nef. Nous n'en connaissons qu'un élément, par bonheur il est typique : ce sont les deux nāgas qui venaient se redresser au bas des rampants. Leur silhouette très découpée, la hauteur sur laquelle ils sont détachés du rampant même, indiquent pour celui-ci une forme droite et même concave. Ces nāgas sont à trois têtes qui sortent, en même temps que de légères fleurs d'eau, de la gueule d'un makara. Un motif de décors rattache le corps du serpent à la face à losanges par des rinceaux de remplissage. Au-dessus de la tête des nāgas, un motif triangulaire de décor, anormal ici, vient encore accentuer leur silhouette aiguë. Le nāga est sculpté sur les deux faces, ce qui montre combien il était détaché ; un tenon en T retenait la pièce en arrière. Nous avons pu retrouver les éléments d'un de ces deux motifs si intéressants. L'autre n'a donné que sa partie supérieure dont l'angle est un peu différent (pl. XI, C).

On peut retrouver peut-être une partie de ce pignon dans un fragment de sculpture déposé à l'E. de l'édifice S., mais il serait téméraire de l'affirmer. C'est une suite d'éléphants et de chevaux montés (pl. XIII, B). Il est possible d'ailleurs et même probable que l'exhaussement du parvis provienne de la chute de ce pignon et peut-être, en retournant les blocs, y trouverait-on la plus grande part de son décor.

Sous ce fronton perdu, le mur descendait nu, ainsi que ses retours latéraux, à la réserve d'une corniche et d'une base ornées. Devant cette surface lisse s'élevait le motif de la porte qui par malheur a perdu fronton et linteau ; leurs dispositions sont indiquées sans doute par celles des portes des vestibules N.

---

[1] Celui-ci fut peut-être remonté postérieurement, car il ne montre sur son arête extérieure qui devait rester apparente, aucun rampant de grès.

et S. presque complètes (pl. X, A et C). Il ne reste de l'entrée que les pilastres et les colonnettes ; les uns et les autres montrent en bas des ṛsis assis à l'indienne sous une petite niche. Les colonnettes sont octogonales ; contre l'ordinaire elles sont montées par tambours.

Les côtés de l'avant-corps de la porte sont garnis entre la base et la corniche qui venait supporter le fronton de la baie, par deux niches encadrées de rinceaux ; elles enferment d'assez heureuses représentations de Tevadas (pl. XI, A). Celle du N. tient sa chevelure de sa main gauche, et de la droite, une fleur, ou un ornement qui peut-être serrait son chignon; le bord de son sarong rayé forme besace par dessus la ceinture ; un pan ou une écharpe retombe en dessous. L'autre Apsaras laisse pendre une longue banderolle ; elle présente une coiffure aussi riche qu'étrange ; son écharpe est à double épaisseur, un double croc en hameçon la termine (pl. XI, D).

Les pignons des nefs latérales présentent une disposition spéciale. D'habitude au mur de façade d'une galerie à trois nefs, les baies des côtés ne sont entourées que d'un simple encadrement : fait unique à notre connaissance, la combinaison, plus riche, s'augmente ici de linteaux ordinaires [1] (pl. X, D et F).

La forme des pignons confirme l'hypothèse faite au sujet du pignon central : ils sont nettement triangulaires et arrêtés par un rampant qui s'incurve un peu en dedans : les profils de ce dernier se rassemblent en bas en une tête de makara d'où s'échappait sans doute un nāga très détaché ; nous croyons bien l'avoir retrouvé au Musée Indochinois du Trocadéro. En haut les mêmes profils viennent buter en dessous de la corniche latérale de la nef, sur un motif en losange ; il s'appuie au long d'une face nue, élevée en porte-faux sur la corniche inférieure : cette bande fait suite au pilastre qui sépare la porte latérale de l'avancée médiane : le désir de créer cette verticale sobre pour détacher les décors du fronton explique, sans doute, la nudité de cette partie qui a surpris quelques auteurs [2].

La rangée de lotus et la face qui la surmonte, rappel des abouts de fausses tuiles, n'ont plus de raison d'être ici et disparaissent. Il en est de même de la frise à guirlandes pendantes qui se composerait mal avec le linteau décoratif : elle ne subsiste que sur le pilastre d'angle où elle se mêle aux rinceaux de décor. Celui-ci s'orne en outre d'une niche occupée par un dvārapāla. Celui du S. tient un trident, celui du N. s'appuie sur la massue (pl. XI, B) ; ce dernier a les crocs bien marqués. Leur costume consiste en un sampot, avec double pan d'écharpe en avant, nœud en papillon derrière ; ils portent la coiffure à petit chignon cylindrique évasé qui leur est propre.

---

(1) Cf. *I. K.* II, p. 79, fig. 26.

(2) Il n'y a pas lieu d'y voir une trace d'inachèvement, extraordinaire au point le plus en vue.

Les décors des deux frontons sont assez bien conservés. Au S. (pl. X, D) une montagne est caractérisée par une double ligne de rochers qui s'allonge en bas ; Çiva ascète est assis en haut dans une grotte : il reçoit l'adoration d'un ermite qui est à son niveau, de trois autres qui sont en dessous. Tous ont l'aspect habituel et portent le cordon brahmanique. Le dieu, assis à l'indienne, a par exception un diadème et des bijoux : il suspend de sa main droite un chapelet au-dessus de l'autre. Nandin occupe l'angle gauche.

Dans l'écoinçon N. (pl. X, F), un singe aidé par deux personnages qui lui tiennent les mains et l'enlèvent en volant ( ) échappe à trois Rākṣasas armés de massues et coiffés du petit chignon cylindrique. Dans l'angle un dernier personnage élève un bras en l'air.

Le linteau du S. (pl. X, D) montre un dieu dansant qui porte une coiffure à trois pointes ; il déchire un groupe de nāgas et des pieds en foule un autre ; tous sont à moitié perdus dans les rinceaux ([2]).

Le linteau N. (pl. X, F) montre au centre Viṣṇu sur les épaules de Garuḍa. Le dieu a quatre bras ; il est couvert de bijoux et coiffé du petit chignon cylindrique. Le bras postérieur gauche élève la conque, l'autre le disque, la main gauche antérieure tient la massue. Garuḍa, à tête et serres d'oiseau, piétine deux nāgas simples, origines des rinceaux.

Le pignon du transept sur le mur S. est encore en partie debout ; reprise probable, il n'a dû jamais jouer qu'un rôle de refend, car le décor principal devait s'élever à l'extrémité du vestibule. Il ne reste que les portes qui se détachaient en bas des façades du transept. Elles sont complètes à la réserve du sommet des frontons. Au S. (pl. X, C) les pilastres d'encadrement ont à la partie inférieure de petits dvārapālas assis à la javanaise et armés d'une massue, tandis que les colonnettes montrent des ṛṣis à la même place. Le linteau serait un des moins intéressants, s'il n'était relevé par des détails heureux. Au centre nous trouvons toujours la divinité ([3]) accroupie sur la tête du monstre ; celui-ci étreint de ses mains deux petits lions, point de départ des rinceaux ; leur pose est amusante, car ils se tordent pour échapper à son étreinte, et il tient unies une patte de derrière et une patte de devant. Le rinceau qui naît derrière eux vient se terminer par une tête de makara d'où part un fleuron en spirale : celui-ci s'achève par une petite figure à mi-corps. Au-dessus du

---

([1]) C'est au moins ce qu'indique la position de leurs jambes, caractéristique des Apsaras et autres figures en l'air.

([2]) M. Finot (*loc. cit.*, p. 244) avait proposé d'y voir Çiva dansant le tāṇḍava ; la similitude de cette figure avec les représentations de Kṛṣṇa au Baphuon, lui font à cette heure rapporter ce linteau aux mêmes légendes. Cf. *Bhāgavata Purāṇa*, traduction française, Paris, Imprimerie Nationale, 1898, IV, p. 89, Kṛṣṇa vainqueur du serpent Kaliga (liv. X, ch. XVI).

([3]) Peut-être Viṣṇu qui ne serait caractérisé ici que par la présence du garuḍa mentionné plus loin.

linteau une rangée de feuilles obliques se retourne en plusieurs sens ; le point d'opposition à la gauche du dieu est un petit garuḍa-oiseau qui étreint des nāgas ; l'autre montre seulement un personnage minuscule qui danse et embrasse les feuilles voisines.

Le fronton fort bas repose sur une architrave traitée avec retours de moulures aux extrémités, comme les étrésillons ordinaires des colonnades khmères, et la tête de makara, origine du nāga terminal vient se loger dans le plan et au niveau de cette architrave (pl. X, C). Bien qu'incomplet, ce fronton donne une bonne réplique de l'ordinaire barattement. Cinq Asuras seulement s'opposent à cinq Devas ; les premiers portent le petit chignon cylindrique, les autres le chignon conique. Au-dessus il ne reste entre deux Apsaras que les jambes du dieu qui maintient le pivot sur le dos de la tortue ; par contre, à droite et à gauche (côtés O. et E.), se distinguent nettement des têtes d'Uccaiḥçravas et de Çrī.

La porte N. (pl. X, A) a ses pilastres et ses colonnettes décorés de ṛṣis. Le linteau porte au centre Viṣṇu, une massue à la main droite, accroupi à la javanaise sur la tête du monstre. Celui-ci tient dans ses mains une patte de derrière des lions ; ils se tordent en étreignant de leurs pattes antérieures des rinceaux terminés eux-mêmes par d'autres lions. Le fronton disposé de même montrait Viṣṇu couché sur Ananta ; il ne reste que la moitié longitudinale du dieu ; aux extrémités se dressent des groupes de nāgas.

Les linteaux intérieurs, seule décoration des vestibules et de la nef, ne présentent pas moins d'intérêt. Celui du centre au vestibule oriental est d'une composition bien particulière (pl. XII, E). Contre l'habitude il offre trois axes. Le motif central, Indra sur l'éléphant tricéphale, est encadré d'une façon fort heureuse, en haut par un arc élégant qui protège le dieu, en bas par le départ puissant des rinceaux. Le dieu fortement ployé sur les jarrets, est debout sur la tête centrale de l'éléphant, dont les têtes latérales enroulent leur trompe autour des tiges origines des rinceaux, tandis que deux écureuils ou deux rats occupent les vides de la composition. Les rinceaux s'opposent symétriquement autour des axes latéraux qui sont occupés d'une façon trop maigre par une mince tête de nāga. Les rinceaux des extrémités viennent finir au-dessus de deux têtes de monstre qu'on voit rarement en ce point et qui forment une heureuse transition entre le décor du linteau et les colonnettes de support ; celles-ci n'ont pas reçu toute leur ciselure.

Les portes latérales répètent comme disposition celles de la façade.

Au S. nous voyons encore (pl. XII, C) Indra sur l'éléphant tricéphale, mais ce motif si ressassé prend un véritable charme de son exécution parfaite. Le dieu est ici accroupi.

Au N. la pièce est de facture plus vulgaire et de sujet plus banal encore : au milieu des rinceaux se voit, accroupi à la javanaise sur la tête du monstre, le petit dieu ordinaire, sans doute Viṣṇu ; peut-être tient-il une massue ; il est coiffé du chignon cylindrique réduit.

Le linteau de la porte au fond de la nef présente un décor rare (pl. XII, A) : sur la tête du monstre classique se voient sous une niche élégante un groupe de trois têtes à chignon cylindrique réduit. Les colonnettes qui supportaient ce linteau n'ont pas été taillées et sont restées dans leur épannelage carré.

Le linteau S. nous offre dans une composition pour le reste classique, une adoration de Çiva. Le dieu est assis à l'indienne dans une niche, sur la tête du monstre. De chaque côté est un ṛṣi agenouillé de profil, puis un autre de face les jambes croisées, enfin un petit personnage accroupi à la javanaise et les bras en l'air. Ces six figures reposent sur des fleurons de lotus dont la tige se détache du rinceau principal.

Le linteau N. enfin montre simplement un dieu assis à la javanaise sur la tête du monstre.

La porte intérieure du porche S. possède un des linteaux les plus curieux. Au milieu des rinceaux et sous un arc élégant, un dieu à la coiffure conique déchire en deux un individu qu'il enserre de ses jambes (pl. XI, F). Bien que le sculpteur ait mal réussi à faire sentir l'arrachement de la figure et du torse, la division du corps n'est pas douteuse, car de chaque côté ne paraissent qu'un bras et qu'une jambe ([1]).

Quant au linteau du porche N., il est classique : le petit dieu armé d'une massue y est assis à la javanaise.

Malgré la présence de quelques pièces moins intéressantes, on est frappé de la recherche de variété que présentent ces sculptures. Bien que ces linteaux soient tous du type III, ils se répètent à peine et quelques-uns offrent des combinaisons tout à fait originales. L'exécution en est parfaite, les motifs des fleurons sont détachés du fond avec une adresse incroyable, au point que leur moulage est à peu près impossible; les figures, surtout les animaux, bien que fort petits, sont traités avec un esprit tout à fait remarquable. Cette perfection n'a guère été atteinte qu'au Prâsât Thammanan d'Aṅkor Thom : encore n'y trouve-t-on pas toujours la même originalité.

La couverture de cet édifice antérieur présente un problème intéressant. A cette heure le temple est à peu près à ciel ouvert; aux temps derniers, il était couvert d'une toiture en chaume, qui correspond sans doute au pignon du transept S.; aux jours de sa splendeur, ces nefs reçurent des voûtes en briques, aux pans rigides.

Si le fait ne peut être démontré pour le vaisseau central, il n'est pas douteux pour les bas côtés. En effet le mur séparatif montre du côté du tambour occidental et sur la nef S. l'occupation de cette voûte (pl. V, C). Elle est

---

([1]) Cette légende paraît se rapporter au cycle de Kṛṣṇa, soit que le vainqueur y soit Kṛṣṇa lui-même déchirant Kaṃsa (*Bhāgavata Purāṇa*, IV, p. 214 = livre X, chap. XLIV), ou Bhīma qui, sur le conseil du dieu, est ainsi victorieux de Jarasaṃdha après une lutte acharnée, (*ibid.*, V, p. 122 = livre X, chap. LXXII).

caractérisée par les mêmes entailles déjà décrites dans l'étude des « palais », et le tracé des surfaces d'intrados et d'extrados est marqué nettement par leur contour : c'est au-dessous la série des redents d'une voûte encorbellée par rang de briques, au-dessus l'arc tendu des rampants de façade. La nef centrale reçut-elle la même maçonnerie ici bien plus large et qui devait se transformer en voûte d'arête sur la croisée ? Nous le pensons. L'excellence des matériaux et l'adhérence même des briques anciennes rendaient le fait possible. Une telle construction n'est pas d'une hardiesse plus grande que celle de la tour C_5 à Mĩ Sơn qui a duré des siècles, que celle de la tour B_3 qui est encore debout.

Celle de Vat Phu ne parvint pas jusqu'à nous, et il est à présumer qu'à une certaine époque toutes les voûtes s'écroulèrent; la catastrophe eut lieu du temps des Khmèrs, car le monument fut soigneusement débarrassé de ses décombres, et des fermes furent exécutées avec art pour substituer aux voûtes ruinées une bonne couverture de tuiles ou de chaume : les traces de ce travail sont apparentes aux bas côtés, car tous les chapiteaux sont percés, au niveau du départ ancien de la voûte, d'une mortaise destinée à recevoir l'about des poutres-entraits, supports des fermes latérales.

Ce problème n'est pas le seul que présente cet édifice mixte. On est étonné en effet de voir un sanctuaire en briques et si grossier précédé d'une nef aussi remarquable. C'est d'habitude le contraire qui se présente et les constructions autour de la cella sont, comme il est naturel, les plus choyées. Diverses hypothèses ont été faites au sujet de cette construction : édifice inachevé, adjonction de basse époque. La première est bien étrange et l'on conçoit mal l'addition d'une nef si soignée à une cella non finie : il semble que le premier effort eut été justement l'achèvement du sanctuaire assez vénéré pour qu'on y sacrifiât la dépense considérable de ce complément. L'autre est inacceptable en raison de la présence des baies dans le mur postérieur de la salle : ces portes ont leur face décorée du côté de cette nef, c'est-à-dire suivant le mode khmèr, au devant même de la partie qu'elles ouvrent : or le tambour qui se trouve derrière, n'offre à lui seul aucun sens et n'est véritablement que le vestibule de la salle dernière.

Un examen attentif des superstructures de ce tambour livre, je crois, la clef du problème (pl. V, I). Le mur qui s'élève au-dessus des architraves S. n'est pas d'une seule venue; au bout E. il montre des pierres de taille, au côté O. il est fait de briques et la ligne qui sépare ces matériaux différents est celle d'une maçonnerie ruinée. On peut se demander si la grossière construction actuelle ne remplace pas un sanctuaire ancien à qui fut annexée la nef actuelle. On n'ignore pas que cette addition d'une nef fut fréquente au Cambodge, surtout dans les derniers siècles, sans qu'on sache d'ailleurs exactement la fonction de cette partie supplémentaire. Sans doute, quand elle n'est pas d'origine bouddhique, est-elle analogue aux grandes salles čames qui précèdent le kalan, et correspond-elle aux galeries en croix et autres vastes dispositifs des

grands temples. Vers la fin de la puissance khmère, le premier sanctuaire, trop vieux, peut s'être écroulé, entraînant dans sa chute l'extrémité de la salle nouvelle, tandis que les voûtes de cette partie, d'une construction très hardie, ne pouvaient résister à l'ébranlement formidable causé par cette ruine. On aurait alors hâtivement réédifié le sanctuaire actuel en suivant d'aussi près que possible ses anciennes dispositions, raccordé l'extrémité de la salle aux grossières constructions nouvelles, et couvert cella et nef par les toitures dont les fermes ont laissé leur trace aux bas côtés. Le sanctuaire serait resté alors en épannelage, soit que les constructeurs n'aient pas eu le temps de l'achever, soit qu'ils ne se soient plus sentis capables ou de répéter l'ancienne décoration ou d'en exécuter une nouvelle.

Ainsi s'expliquerait dans une construction aux matériaux médiocres l'archaïsme de certains détails : plan barlong, absolument inusité dans l'art classique, porte entre larges piédroits, colonnettes circulaires, somasūtras et surtout sculptures au type ancien caractéristique que nous décrirons plus tard [1]. Ces dernières pièces seraient des vestiges du premier monument peut-être réemployés dans le nouveau. N'oublions pas d'ailleurs que l'existence d'un sanctuaire d'art primitif est impliquée ici par la présence de la stèle c et qu'il n'en reste aucune trace. Or, si le monument actuel se dresse sur le sol du temple de Jayavarman I ou d'un de ses prédécesseurs, il faut ou qu'on le retrouve dans la cella actuelle, ce qui semble peu vraisemblable, ou que la cella actuelle s'y soit substituée, aucune autre cella n'existant dans le périmètre du temple qui puisse être rapportée à cette période [2].

L'édifice S. (pl. III, 1) est une salle rectangulaire ouverte à l'O. et éclairée au S. Elle ne semble pas avoir été voûtée, car elle n'est pas remplie de décombres. Les murs sont en briques, les parties décoratives en grès. La porte est du type classique. Son linteau tombé en avant est très rongé ; il était du type III, mais à trois axes ; les colonnettes ne sont pas monolithes, les pilastres sont ornés d'un rinceau dont le départ est un petit lion dressé. Les fenêtres carrées, ont leur encadrement assemblé par demi-épaisseur à 45°. Le fond de la baie était constitué par une murette de briques percée d'ajours : au devant la place a été réservée pour l'habituel décor de balustres qui peuvent n'avoir jamais été posés : la fermeture en briques n'est cependant pas une clôture mise après

---

(1) On ne peut rien tirer à ce propos de la découverte d'épis de crête en ce point, épis qui semblent un décor habituel des sanctuaires primitifs mais qui peuvent avoir trouvé leur place ici sur le faîte des voûtes de la nef.

(2) Il n'existe même à proprement parler aucun édifice qui puisse être considéré comme un sanctuaire, surtout un sanctuaire principal, les seuls sanctuaires possibles ne pouvant être trouvés que dans les six templions inférieurs ou les tours de briques voisines de la nef, tous moins anciens.

coup pour obvier à l'absence des balustres, car l'encadrement de grès ne forme pas parpaing [1].

La face N. ne semble avoir reçu aucun décor. Celle de l'E. présentait une fausse porte très soignée mais qui n'a rien de spécial. Une figure sert de départ au rinceau des pilastres et le battement offre les cinq boutons carrés ordinaires à rosace (pl. XIII, B).

Au N. et en arrière du sanctuaire se trouve l'intéressant groupe des trois divinités. La surface lisse qui les a reçues fut taillée dans une roche qui forme le soubassement des galeries postérieures. Des restes de fondations, des mortaises taillées dans la face de la pierre, montrent que cette sculpture a été abritée par un pavillon (pl. XII, B). Un arc élégant élevé sur deux piliers enferme le groupe. Au centre Çiva est debout sur un gradin : il a cinq têtes et dix bras. Le droit antérieur tient entre la paume et l'index de la main un chapelet circulaire de perles ; il a entre l'annulaire et le médius un tout petit objet qui pourrait être un nāga triple, si ce n'est pas tout simplement la fin du chapelet. Le bras gauche tient un trident à long manche dont le haut est brisé mais dont la trace accuse les trois divisions. Des bras postérieurs un seul manque ; ils ont tous la main fermée. Les deux divinités voisines sont accroupies et semblent rendre hommage à Çiva. Elles ont toutes deux quatre bras. Brahmā, à la droite du dieu principal, a ses quatre têtes ordinaires : ses mains antérieures sont jointes en prière, le bras droit postérieur tient le disque évidé, l'autre un bouton de lotus. Viṣṇu porte du bras gauche antérieur la massue, du droit une boule dans le creux de la main ; le gauche postérieur élève la conque et le droit le cakra.

Çiva est vêtu d'un sampot rayé sous ceinture d'orfèvreries à plaques carrées ; un pan tombe en avant en trois épaisseurs ; une masse de plis se dessine à gauche, un petit pan à droite repasse par dessus la ceinture, une série de plis marque le bord du sampot au-dessus de celle-ci ; enfin on distingue les ailes du nœud en papillon postérieur. La coiffure consiste en un diadème ciselé d'où part un chignon réduit ; les bijoux sont des boucles d'oreilles en poires, un collier et toute la série des bracelets. Brahmā et Viṣṇu ont le sampot rayé, à pan en besace et nœud en papillon dont on ne voit qu'une aile ; le premier a sa même coiffure mais avec un rang de perles à la base du chignon ; celui du second est conique. Ils portent tous deux les mêmes bijoux que Çiva.

Cette sculpture, sans doute un peu postérieure à la construction de la nef, est de facture honnête, mais sans grand mérite ; une inscription siamoise, gravée au-dessous du groupe des bras droits du Çiva, donne le nom d'un gouverneur qui déblaya le monument et la date de cette opération, 1891 [2].

---

[1] Cinq trous de 3 cent. de diamètre, mais non en face l'un de l'autre, du linteau à l'allège, correspondent peut-être au scellement postérieur de ces balustres.

[2] Une autre inscription de même nature se voit sur une roche voisine de l'escalier N. des galeries postérieures ; elle donne la même date.

[illegible] toute la largeur de l'esplanade et offran[illegible] [illegible]eux retours d'équerre précédés d'escaliers, parfois taillés dans le roc même (pl. XIII, D). Cette galerie était percée en arrière de deux portes au moins, l'une voisine de l'axe, l'autre de la source. La seconde était protégée en arrière par un petit porche; le mur y est percé dans le pilastre S. d'un conduit à mi-hauteur d'homme.

Cette galerie, qui fut couverte légèrement, devait présenter suivant l'habitude une série de niveaux différents, car un des rares piliers encore debout porte un double chapiteau et une mortaise (pl. V, L); peut-être même l'assise subissait-elle elle-même une série de dénivellations, car la corniche intérieu[re] aux extrémités est si basse que difficilement le même sol pouvait régner dans toute la longueur de la galerie. A l'angle N. le mur a été retourné en arrière jusqu'au rocher pour former clôture postérieure; il ne l'atteint plus.

Derrière enfin, dans la partie S. est la fontaine (pl. XIII, F); elle sourd sous le banc de roches d'une fissure du plafond. Un garuḍa (pl. XIII, E), à côté d'un mur bas qui soutient le ciel de cette petite grotte, fit peut-être partie d'une ancienne décoration de celle-ci. Un somasūtra de pierre sert de caniveau mais il est plus que probable qu'il fut rapporté là d'un autre point (1).

Il nous reste à décrire un certain nombre de sculptures isolées qui ne se rattachent pas directement aux édifices examinés.

Notons tout d'abord en avant du lac, en un point où se trouvent quelques traces informes de constructions, un de ces prismes quadrangulaires à trois personnages fréquents au Cambodge (pl. V, K); les figures, une femme et deux hommes, n'ont rien de bien caractéristique. La pierre qu'une élégante rosace décore en son sommet, est portée par un socle indépendant. Cette pièce fut trouvée sous un boqueteau dans l'angle S.-E. que détermine le nouveau chemin; elle fut redressée par nous dans une clairière toute voisine.

---

(1) Plus au N. et plus haut est un buddhapada taillé dans le roc au-dessus d'un éléphant grossièrement gravé. L'un et l'autre paraissent d'origine laotienne.

et dans leur [illegible] des [illegible] Indochinois du Trocadero [illegible] une seule possède quatre bras, et l'un d'eux tient la conque. Une autre statue également à quatre bras est debout. Elle a un chignon conique et porte un sampot rayé, orné d'un pan à petite queue d'aronde. On voit encore là quelques piédestaux dont l'un est très étroit : un autre, à emboîtement, montre une mortaise rectangulaire présentée par le petit côté (pl. V, F).

Dans le tambour postérieur, sous la porte que ferme cet autel, se trouvent quelques autres statues de même genre et une antéfixe mince percée de deux trous : un arc de feuillage en U renversé y encadre une tête et l'ensemble est nettement d'art primitif. Du même style est une mince dalle en amande, percée en son centre d'un trou carré, qui fut trouvée dans les décombres (pl. XII, D).

Devant l'édifice S. se voient (pl. XIII, B) un éléphant debout dont la trompe reposait sur une rosace, et une curieuse pièce (pl. XII, F) ornée sur chaque face de lingas sous une arcature, trois aux grandes, un aux petites ; une inscription court à la base. Peut-être faut-il rapprocher de cette pièce bizarre le piédestal allongé signalé plus haut (3).

Enfin quelques lingas à transformation et un ou deux épis de crête se retrouvent dans les débris de la terrasse supérieure.

Le monument a conservé un certain nombre d'inscriptions. Nous ne ferons ici que les mentionner, renvoyant pour plus de détails à l'*Inventaire des Monuments du Cambodge* (II, p. 88) et au premier complément que nous en avons donné (*BEFEO*, XIII, 1, p. 54).

---

(1) Ajoutons que c'est de cet autel que provient un petit buddha de terre cuite, assis à l'indienne, qui avait des yeux de rubis — il en reste un — et présente la particularité qu'une dent humaine fort saine est encastrée dans son socle. Il a été déposé au musée de Hanoi.

(2) Cf. Cœdès, *Catalogue du Musée du Trocadero*, B.C.A.I., 1910, no 2, pl. VI.

(3) Nous n'avons pas songé sur place à ce rapprochement et nous ne pouvons affirmer la concordance des deux éléments.

a. stèle de Bassac ;
b. stèle disparue [1] ;
c. stèle traduite par M. Barth (*BEFEO*, II, p. 235) ;
d–e. piédroits ;
f. pierre aux liṅgas ;
g–h. graffiti siamois ;
i. stèle nouvelle [2] ;
mot gravé.

Le temple dans son ensemble est un des mieux conservés que nous ait laissés l'art khmèr, à la réserve naturellement d'Aṅkor Vat, qui est presque complet. En outre son état de ruine paraît à peu près stationnaire. Il ne serait pas cependant inutile d'y pratiquer quelques travaux de défense, et avec peu d'effort on pourrait en grande partie le rapprocher de son état ancien. Voici, dans l'ordre de cette description, les opérations qui seraient à notre sens les plus utiles, avec les quelques observations qu'elles appellent :

redressement des bornes de l'avenue : il serait aisé ; beaucoup sont près de leur place, et il est vraisemblable que la plupart des dalles à mortaise où elles se fichaient doivent être cachées par le gazon ; les bornes brisées seraient aisément ressoudées avec un goujon de fer et du ciment ;

dégagement des galeries ruinées et des porches des palais ;

dégagement des édicules-abris dont le plan apparaîtrait ainsi plus nettement ;

suppression des remplissages qui unissent les piliers des porches de l'édifice isolé du S. : ce travail semble un essai de défense exécuté à la hâte au cours d'une incursion passée ;

redressement des piliers des portiques qui longeaient la chaussée ;

dégagement des escaliers enterrés sous le dangereux emmarchement nouveau ;

nettoyage des petites terrasses en croix, remise en place des nāgas si leur déchaussement indiquait, comme il est vraisemblable, qu'ils ont été relevés hors de leur situation ancienne ;

enlèvement des décombres qui cachent le bas des templions en briques ;

dégagement de la base de la façade au devant de la nef ;

remise en place des cornes d'angle culbutées et remontage des frontons avec les éléments décoratifs qui pourraient s'en trouver dans le parvis ;

---

(1) Le temple y est désigné sous le nom de Vraḥ Thkval (AYMONIER, *Cambodge*, II, p. 146), et c'est sous cette désignation augmentée de l'épithète « le Vieux » que sa divinité est mentionnée peut-être au Bayon (*Le Bayon d'Angkor Thom*, Collection des bas-reliefs, Mission Dufour-Carpeaux, IIe partie, p. 31, note 3).

(2) Cette stèle a été trouvée récemment près du sanctuaire de Vat Phu ; d'après les renseignements que M. Finot nous communique à ce sujet, elle fait mention dans ses sept lignes de khmèr, d'une *nouvelle donation* au dieu de Liṅgapura, au XIe siècle çaka.

recouverture de la nef et du sanctuaire par une toiture de tuiles qui ramènerait le monument à ses dernières dispositions en en protégeant l'intérieur [1];

dégagement des portes postérieures et rétablissement de l'autel laotien, sinon dans la cella de briques, au moins dans le tambour postérieur [2] ou en avant des portes à la rigueur, mais en laissant leur passage libre ;

consolidation de la porte N. dont le linteau est brisé et maintenu actuellement en place par un remplissage grossier ;

mise en ordre du chaos qu'est devenue la galerie supérieure.

Ces divers travaux compléteraient les efforts déjà tentés ; le monument en effet a été débroussaillé plusieurs fois et débarrassé des grands arbres qui obstruaient l'avenue ; une chaussée a été établie du débarcadère naturel au sanctuaire en contournant le srăḥ ; il reste seulement à l'empierrer. Enfin une sala très suffisante a été installée, suivant les instructions de M. Mahé, à l'extrémité du lac, et la visite comme l'étude du monument en est grandement facilitée.

Nous avons décrit le temple dans son ensemble et recherché, dans la mesure du possible, le rôle de ses diverses parties : nous sera-t-il permis d'essayer de dégager le caractère propre et la nature peut-être exceptionnelle de ce monument ?

La stèle *c* ne présente pas l'esprit d'une consécration mais plutôt semble donner une simple confirmation des droits déjà acquis d'un temple antérieur, nommé le « Liṅgaparvata ». Cette dénomination mérite de nous retenir un instant. En effet si pour le lecteur ordinaire elle ne présente qu'un sens banal, elle prend pour le visiteur de Vat Phu une valeur toute spéciale : en effet le sanctuaire s'élève sur les premières pentes d'un haut contrefort, partie d'une montagne de 1200 m. [3] dont le sommet est terminé par un véritable piton de roches aux faces abruptes (pl. VIII, B) [4]. Il se dresse comme une verrue sur la cime arrondie et sa silhouette peut très bien être prise pour celle d'un liṅga formidable. Cette formation est assez rare au Cambodge pour avoir attiré l'attention des fidèles et conduit à donner ce nom à la montagne. Ce point a d'ailleurs été l'objet d'un culte, car des indigènes ont trouvé au pied de ce piton des briques et un mortier

---

(1) Il y aurait lieu par un dispositif spécial de chercher à maintenir des jours supérieurs pour éviter l'obscurité presque totale de la salle et de la cella.

(2) Il est probable que les Laotiens opposeraient peu de difficultés à la démolition des grossiers buddhas presque ruinés qui encombrent le fond de la nef, si on les laissait les réinstaller en un autre point : il serait légitime d'ailleurs d'exiger ce sacrifice de leur part en compensation des dépenses faites, dont ils seraient les premiers à profiter.

(3) C'est la hauteur portée sur les cartes de la Mission Doudart de Lagrée. M. Aymonier donne 4 ou 600 m. pour le contrefort où se trouve le temple et 1.300 pour le grand mont. Cf. *Cambodge*, II, p. 158.

(4) Il est marqué sur la figure par la lettre A.

à riz abandonné, indication fort nette pour ceux-ci d'une tentative de construction en ce point (1).

Peut-être trouvons-nous un rappel du même lieu saint dont la renommée devait être grande si l'on en juge par les constructions importantes élevées en ce point à tant de reprises, dans une inscription de Sambór-Prei Kŭk (2). Ce texte fait mention d'un liṅga ancien et de deux montagnes dont l'une est voisine de Liṅgapura. Qu'une ville se soit élevée non loin du saint monument, c'est ce que la quantité de traces khmères répandues aux environs prouve aisément : qu'elle ait pris comme la montagne son nom de la merveille voisine, qui devait dans une pieuse âme çivaïte tenir une place si importante, cela n'a rien encore que de très vraisemblable. Mais ce qui rend l'hypothèse tout à fait troublante, c'est l'emploi des chiffres énormes que comporte l'inscription, nombres qui semblent tout indiqués si on les applique au chemin qui pouvait mener au pied de ce liṅga naturel : « de la base du liṅga au sol de la montagne : deux mille sept cent vingt... » *vyāma*, sans doute, ou 4 k. 352 m., longueur très normale pour un sentier d'indigène qui permette d'atteindre un point situé à 1200 mètres d'altitude. Ajoutons que ces deux inscriptions sont de deux rois étroitement voisins dans la liste des souverains du Cambodge, que les deux points conservent des monuments ou des traces de monument de même art, — et convenons d'ailleurs que ces données, si elles suggèrent un rapprochement curieux, n'autorisent pas la moindre affirmation, au moins jusqu'à des découvertes nouvelles.

Nous pouvons obtenir plus de certitude dans le second ordre de faits. Il semble bien impossible de ne pas établir un rapport entre la présence de la source et les aménagements supérieurs. Notons tout d'abord que l'eau de cette fontaine jouit d'une considération toute particulière : c'est une des cinq dont le mélange servait à l'ondoiement royal, au dire des indigènes, et l'abandon du Laos à la France aurait mis de ce chef les Siamois dans un grand embarras ; pour ne pas établir un semblant de dépendance d'un pays rival, ils ont dû substituer à cette eau celle d'une autre source moins vénérée, mais appartenant à leur propre territoire. Cependant cette sainteté à elle seule ne prouverait rien ; elle pourrait venir seulement du voisinage d'un temple révéré. Il y a un fait plus grave.

Il est presque certain que cette source a tenu un rôle dans le culte même. En effet le monument présente deux éléments absolument spéciaux, la présence

(1) Nous tenons ce fait du P. Couasnon. Il n'est pas impossible et il est même probable qu'il faille lui donner plus d'importance et supposer les traces d'un sanctuaire, car les indigènes nomment généralement mortier à riz les piédestaux anciens. Le temps nous a manqué pour tenter cette ascension.

(2) Piédroits de la porte occidentale du groupe S. Cf. Finot, *Notes d'archéologie*. B. C. A. I., 1912, p. 187.

d'une galerie qui domine le sanctuaire en arrière, l'existence dans le mur du fond de la cella d'un canal qui le perce de part en part (1). Par chance, un nouvel élément permet d'établir une relation évidente entre la source et ce canal. La porte qui de la galerie conduit à la source, a l'un de ses pilastres percé à mi-hauteur d'homme d'un autre conduit. Dans une direction voisine les Laotiens actuels dérivent la même eau vers leur bonzerie, et le système qu'ils emploient, d'un usage courant dans toute l'Indochine, est le suivant : des bambous évidés emboîtés l'un dans l'autre forment la rigole suspendue ; ce canal ne peut en effet suivre les mouvements du terrain, car pour faire sauter les cloisons intérieures on est obligé de pratiquer une fenêtre à chaque nœud. La ligne des bambous doit donc conserver une direction à peu près rectiligne pour que l'eau entraînée par la pente ne faillisse pas hors des lucarnes. Un semblable conduit pouvait diriger les eaux de la source jusqu'au canal percé dans la galerie, un autre les reprendre à leur sortie et les amener au mur O. de la cella. La circulation subissait le minimum de gêne, puisque le canal de la galerie se trouve dans le côté S. de la porte.

(Voyons maintenant ce que révèle le sanctuaire. Le canal du mur O. débouche à l'intérieur à plus de 1 mètre du sol, le somasūtra du mur N. est au ras de terre. On est donc tenté de croire que l'eau sainte venait arroser un liṅga et s'écoulait ensuite au dehors par le bec de la cuve et le somasūtra. Cette dispo- sition serait primitive si l'on rapporte à ce canal la jolie dalle sculptée (pl. XI, D) à contour en amande, que nous avons signalée et qui si bizarrement est percée d'un trou en son milieu. Ainsi de tout temps l'image divine aurait été arrosée sans arrêt par l'eau née en quelque sorte du liṅga formidable qu'est la montagne dominant le temple. Le fait serait nouveau : est-il exceptionnel ? Nullement : au Phnoṃ Kulen, des liṅgas sont taillés de même dans le lit d'une rivière qui les baigne sans cesse (2), et un fait analogue a été reconnu au Čampa (3).)

Que cette eau deux fois sainte, puisque, sortie du Liṅgaparvata, elle venait arroser son image réduite, ait donné lieu à un véritable pèlerinage, c'est ce que semblerait indiquer la présence de la galerie supérieure et l'ouverture de la porte abritée qui dut permettre à quelques élus de venir contempl... son origine même. Mais il serait imprudent de pousser plus loin l'hypo... ...thèse.

Nous ne pouvons abandonner l'examen de ce monument s... constatations générales qu'il autorise sur l'art khmèr. Ce templ... sans signaler les d'abord un exemple très net de l'insuffisance ordinaire du tr... ...e nous donne tout ces constructions. Ce fait n'était pas apparu avec netteté ...acé des plans dans dans les premières

(1) Il a encore 1 m. 65 de longueur.
(2) Pong Kai 552, cf. *I. K.* III, p. 256.
(3) Tien Tinh. Cf. Huber, *BEFEO*, XI, p. 261.

études : frappés de l'aspect admirable de ces monuments, ceux qui eurent la joie de les découvrir, prêtèrent à leurs architectes tous les mérites : aussi bien les erreurs de tracé ne peuvent-elles être révélées que par des levés très minutieux, que l'état de ruine des monuments et les conditions particulièrement défectueuses où se trouvèrent les courageux pionniers, ne permettaient pas. Plus favorisés, il nous devient possible de nous rendre compte de l'enfantine maladresse des architectes de cette époque et de la négligence avec laquelle ils réalisaient leurs prodigieuses conceptions de décorateurs. A Aṅkor Thom les murailles, remarquablement orientées d'ailleurs, par exception, présentent sur une demi-face une erreur qui eut sa répercussion sur l'établissement du centre mathématique de la ville. Au Bayon, le relevé minutieux de M. H. Dufour a montré toute une série d'irrégularités dans l'épaisseur et la direction des murs, la largeur des galeries. Il est possible que quelques-unes de ces différences soient voulues : ce serait faire trop de crédit aux architectes khmèrs, en présence des malfaçons que présente la taille des moulures, les biais de tant de portes, et surtout la déplorable construction de l'ensemble, que d'admettre toutes les irrégularités de plan comme volontaires. J'ai moi-même pu relever exactement les axes d'un monument des plus soignés de cette architecture, Aṅkor Vat ; ils ne sont pas orientés avec rigueur et les différences, variables d'un axe à l'autre, atteignent pour la plus forte près de 2°. Personnellement d'ailleurs, dans les nombreuses mensurations que j'ai faites au Cambodge comme au Campa, je n'ai pour ainsi dire pas trouvé deux mesures symétriques pareilles.

Il est intéressant de constater ici la négligence avec laquelle sont tracés les deux quadrilatères des palais, les défauts d'alignement de la chaussée, son raccord pénible avec la terrasse du sanctuaire ; il semble que tout cela ait été établi uniquement à l'œil. N'oublions pas d'ailleurs qu'un tracé mathématiquement exact est fort difficile à réaliser, même avec les appareils perfectionnés que nous possédons, et que des erreurs extrêmes en plan sont invisibles en exécution. La preuve la meilleure en est que les irrégularités de Vat Phu n'ont été signalées par personne (1) et que nous-même ne les aurions pas soupçonnées sans le soin apporté à notre levé. Aussi fera-t-on bien, je crois, d'attacher dans la suite moins d'importance aux irrégularités d'axe des monuments khmèrs, et c'est peut-être faire bien de l'honneur à leurs géomètres que d'expliquer ces irrégularités et les inachèvements des temples par des motifs religieux.

Il ne semble pas inutile non plus d'attirer l'attention sur la conception spéciale qui fit réaliser les voûtes-toits de ce monument. Je crois bien que le

---

(1) J'entends des auteurs qui ont parlé de Vat Phu, car une part en est indiquée sur un très bon plan qui avait été dressé par M. Klieber, en service à Ban Muan, daté du 10 novembre 1904.

cas est unique, car si le temple du Praḥ Vihăr montre des pignons angulaires, par contre ceux-ci semblent avoir toujours formé la clôture de toitures légères ([1]). Vat Phu serait donc le seul exemple d'une tentative de traduction en matériaux robustes des constructions légères du temps, au moins pour les couvertures ([2]). Pour les pignons et les voûtes, la copie paraît avoir été directe ou du moins aussi approchée que possible. C'est ce que semble indiquer le découpage des cornes d'angle inférieur si loin d'une construction normale en pierre. On ne sent pas là le long travail qui a dû faire naître l'autre système, celui des voûtes curvilignes. Si, comme nous le croyons, cette dernière architecture a sa première origine dans une construction légère, elle n'a dû prendre sa forme classique que par une lente adaptation. Mais il faut un effort pour y retrouver des formes d'architecture en bois ou en enduit. Aussi croyons-nous que cet édifice de Vat Phu peut nous donner un renseignement précieux sur ce qu'était l'architecture légère à cette époque, au moins dans ses toitures. C'est d'ailleurs ce qu'indiquaient les formes de l'architecture actuelle et ce serait une confirmation qu'elle n'a en somme que peu changé depuis ce temps.

Pour terminer résumons l'histoire du monument telle que cette étude déjà longue permet de la concevoir. Au pied du Liṅgaparvata se dresse dès avant le VII[e] siècle de notre ère un sanctuaire au flanc de la montagne, tandis que peut-être dans la plaine avoisinante existait déjà un bassin pour le service du temple. Dès l'origine l'eau d'une source voisine est amenée pour arroser le dieu d'une ablution perpétuelle. Quelques siècles après (X[e] au XI[e] siècle sans doute) une riche nef de grès, voûtée en forme de toiture, est édifiée devant le vieux sanctuaire. Un trésor, l'édifice S., est construit vers le même temps à côté et bientôt une curieuse image des dieux principaux est adorée en arrière. Les abords immédiats du monument sont organisés. La muraille de roche peut bien avoir fourni une partie des matériaux des constructions nouvelles et il ne serait pas impossible que l'aménagement des galeries postérieures et de la source date de cette époque. Peut-être les hauts soutènements furent-ils installés alors pour permettre de remblayer les roches du bas de la montagne et augmenter l'esplanade où s'avançait la nouvelle nef. Il est possible aussi que l'installation des six temples de briques, ainsi que des terrasses et chaussée postérieure soit du même temps.

([1]) Cf. *I. K.* II, p. 173.

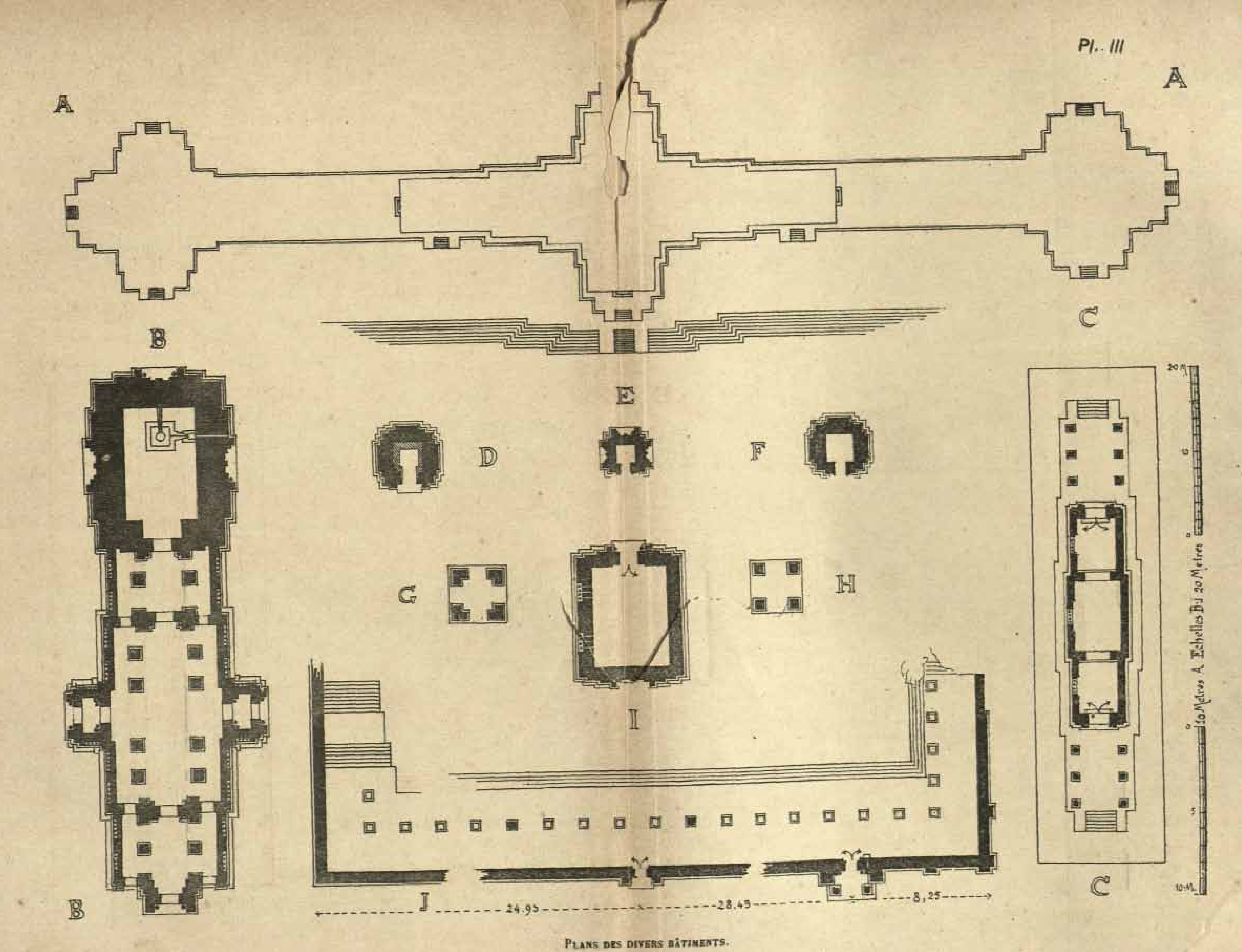
([2]) Les parties basses sont pareilles aux éléments correspondants de l'architecture en pierre. Les constructions légères étaient-elles dans leurs parois différentes des autres, c'est ce qui paraît résulter du seul spécimen existant d'une certaine ancienneté, les débris utilisés à Vat Phsàr, notamment les fenêtres (Cf. *BEFEO*, XIII, 1, p. 18).

Un ou deux siècles plus tard (XIIe ou XIIIe) (1) la nécessité se fit sentir d'établir de vastes bâtiments, peut-être royaux, et les deux palais furent construits. Il est possible et même probable que la prolongation de la chaussée jusqu'au lac, comme l'aménagement de la partie occidentale du bassin et la création de la terrasse d'accès inachevée soient également des opérations de la même époque.

Les palais, au moins leurs porches, avaient été voûtés à l'imitation de la nef ordinaire; mais la tentative fut vaine, et si les voûtes des galeries durèrent quelque temps, on n'en fut pas moins obligé bientôt de les remplacer par des toitures. Il en fut de même pour l'édifice supérieur, le jour sans doute voisin où le vieux sanctuaire s'écroula, entraînant dans l'ébranlement les voûtes hardies du reste de l'édifice. Il fallut remonter tant bien que mal la cella ruinée, y raccorder la nef, et recouvrir tout l'édifice peut-être comme aujourd'hui en simple chaume. Le temps ou les moyens manquèrent de parachever la restauration du sanctuaire, et le monument passa entre les mains des Laotiens qui y établirent une bonzerie; ils transformèrent le temple en pagode bouddhique en utilisant les décombres de briques sans doute rejetées en quelque coin. C'est sous cette forme bâtarde qu'il nous est parvenu. Il est à souhaiter que des réparations intelligentes le remettent en partie dans son état primitif et assurent la conservation d'un des édifices les plus originaux que nous aient laissés les Khmèrs.

---

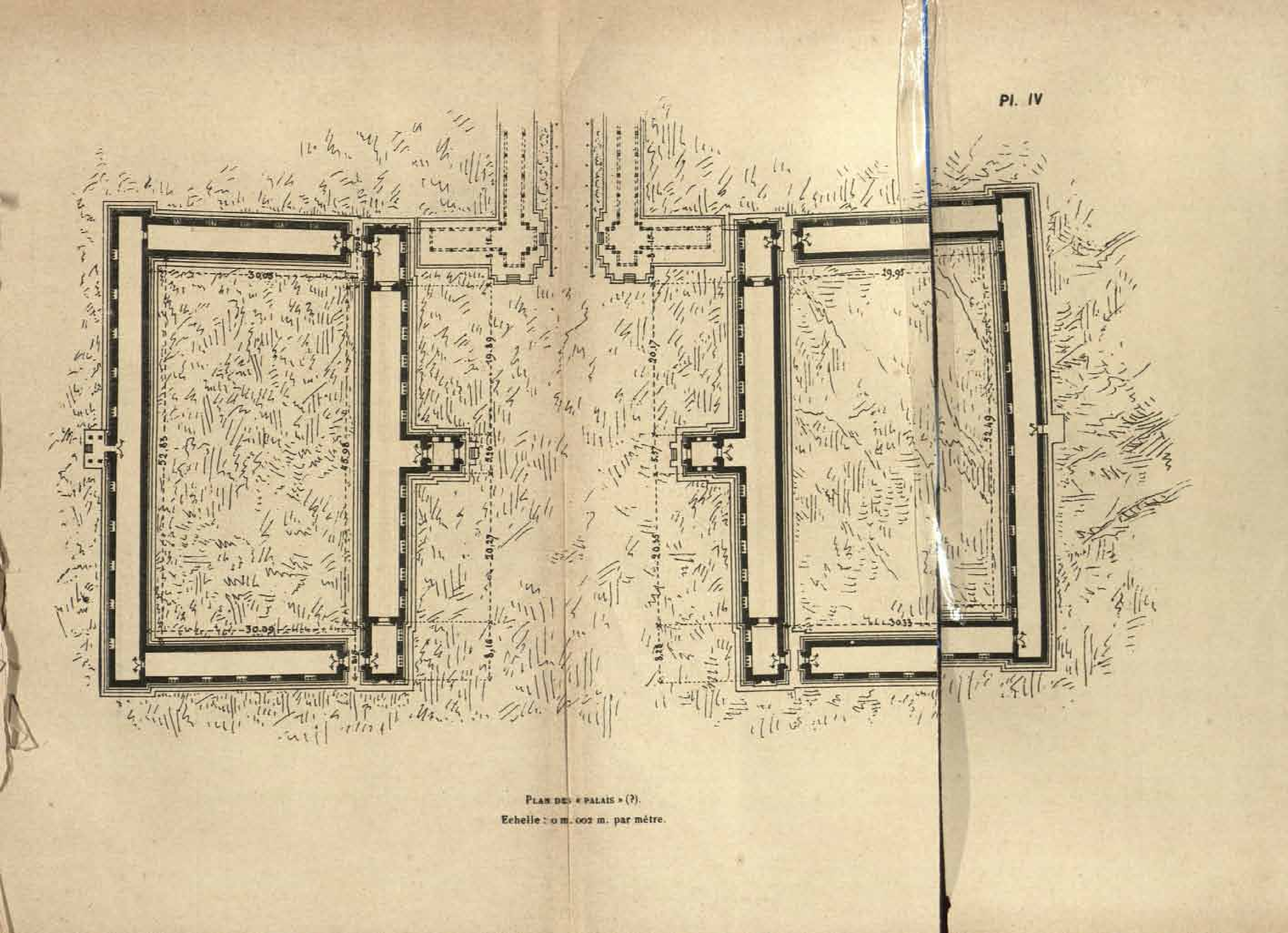
(1) Peut-être 1139 A. D., la date donnée dans la stèle *b*. (Aymonier, *Cambodge*, II, p. 164.



PLANS DES DIVERS BÂTIMENTS.

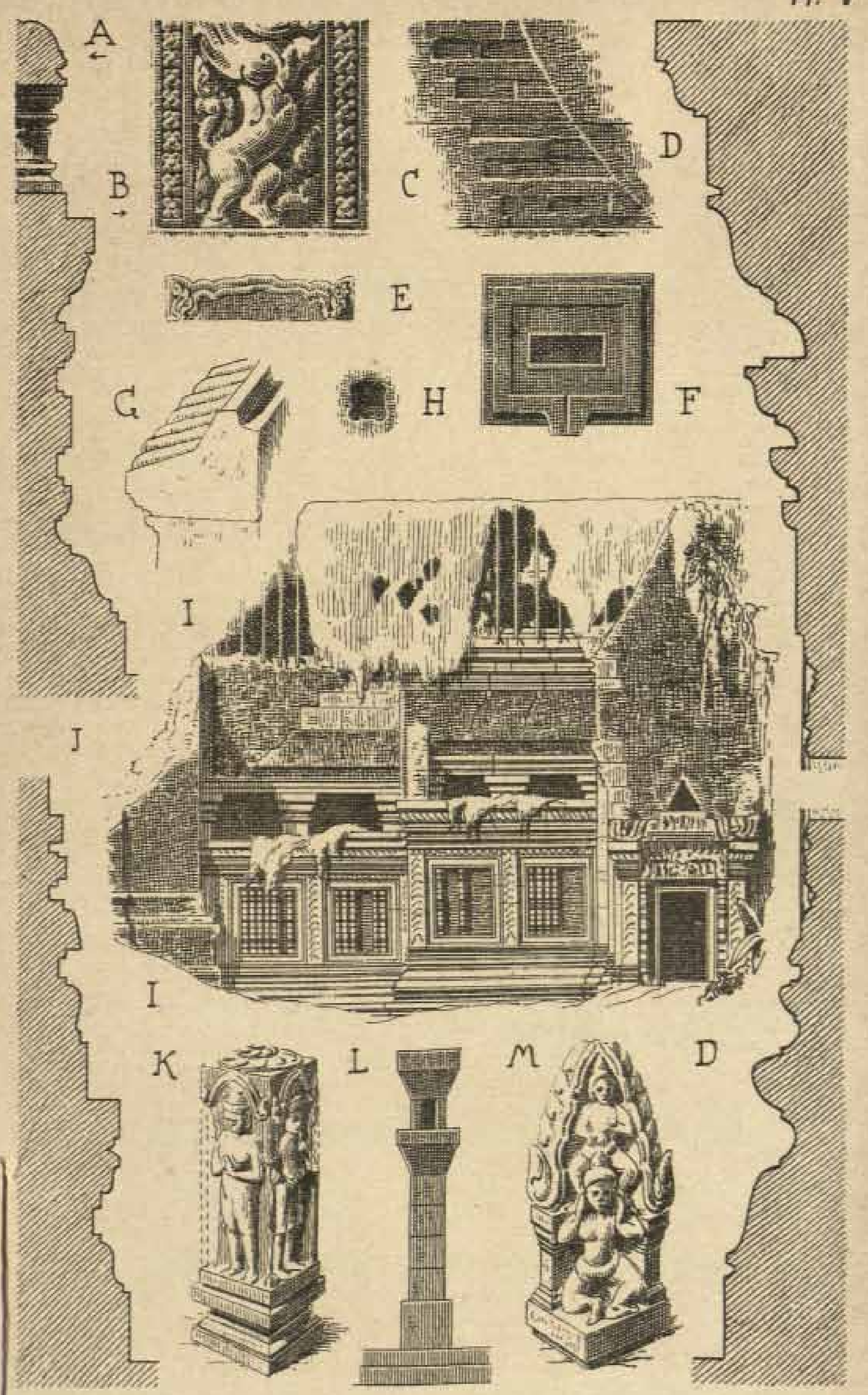
Echelle générale : 0 m. 004 m. par mètre ; A, 0 m. 002 m. par mètre.

Pl. IV

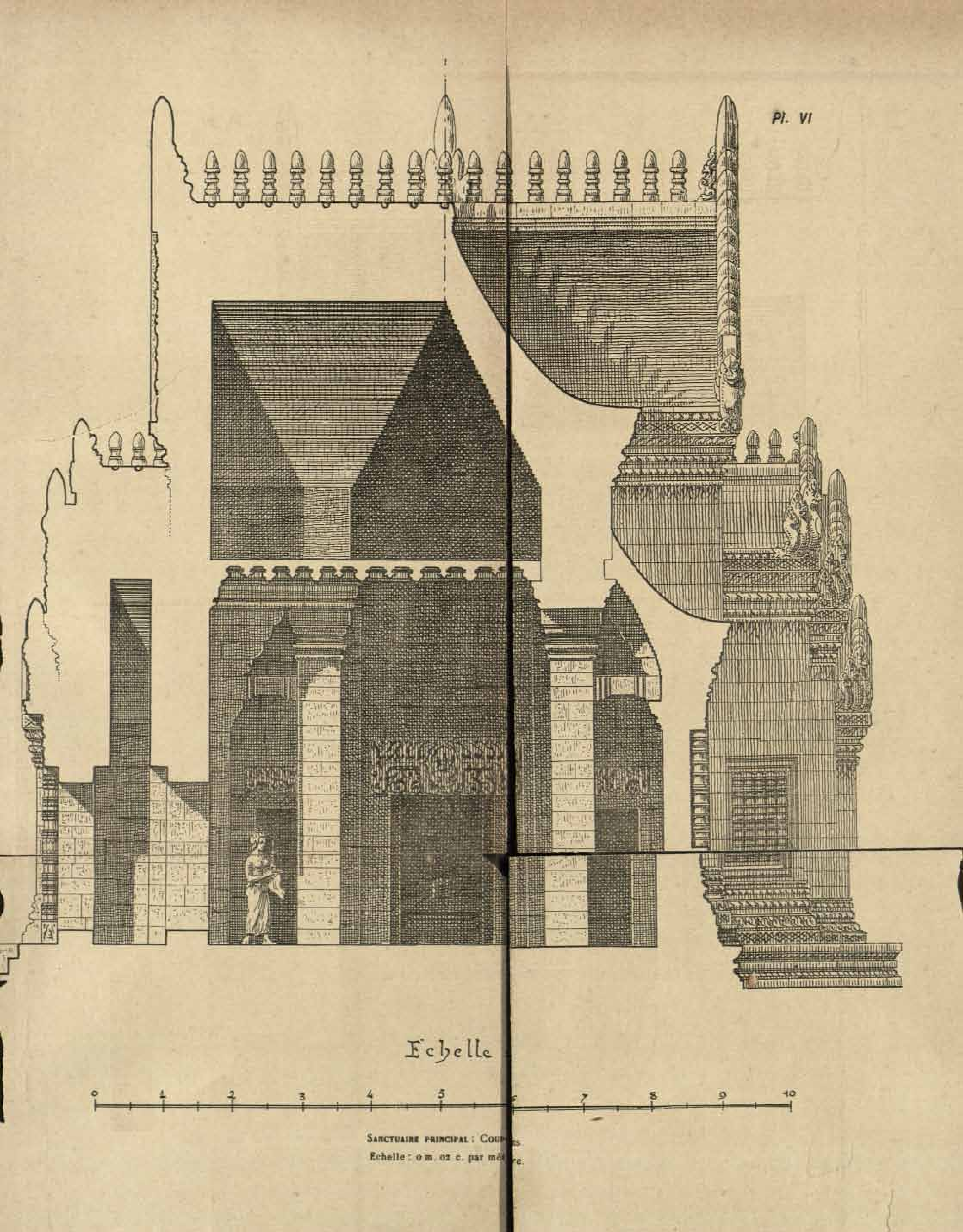


PLAN DES « PALAIS » (?).

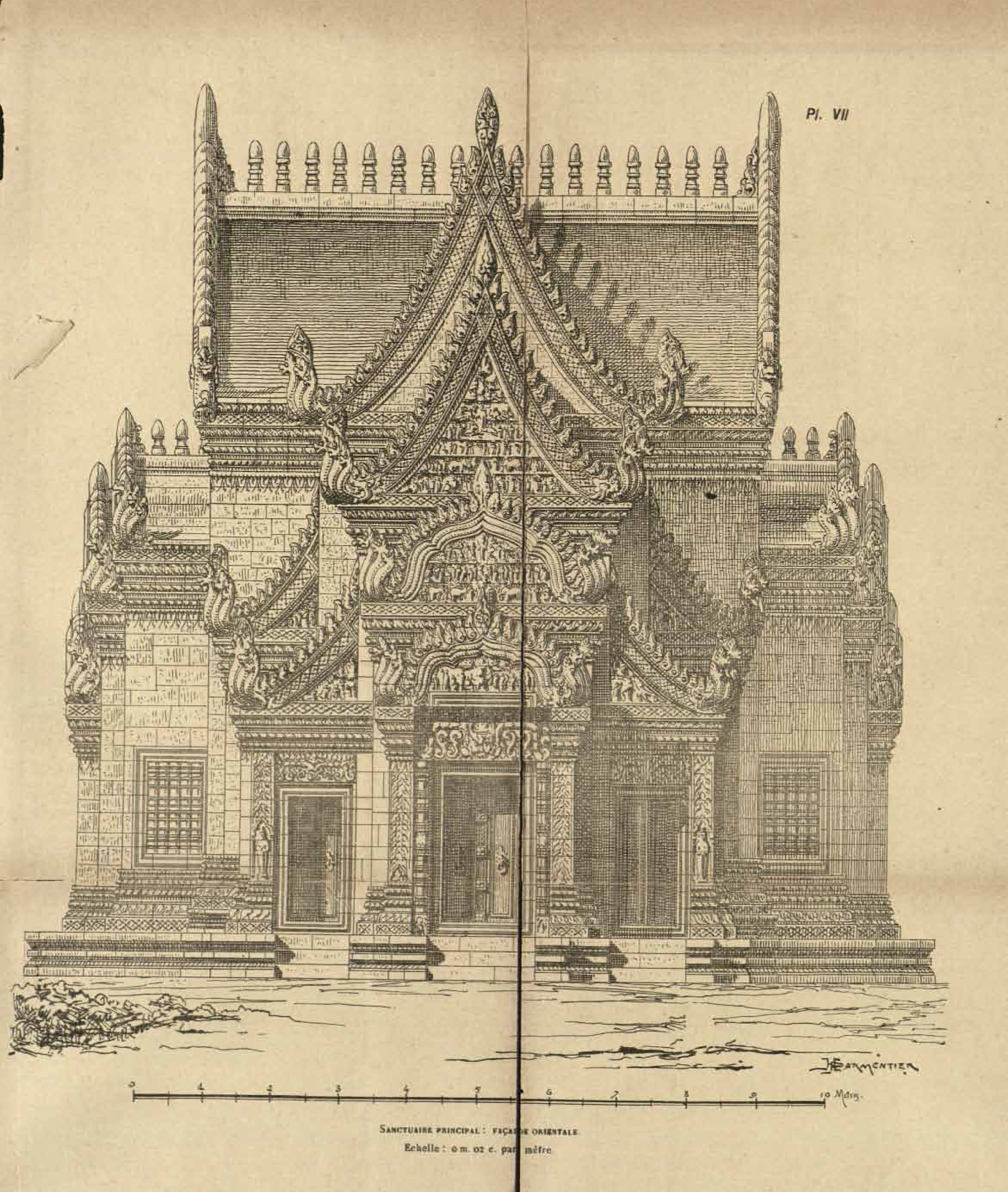
Echelle : o m. 002 m. par mètre.



Détails des monuments.



SANCTUAIRE PRINCIPAL : COUPES
Echelle : 0 m. 02 c. par mètre.



SANCTUAIRE PRINCIPAL : FAÇADE ORIENTALE

Echelle : 0 m. 02 c. par mètre



A — Palais S. : galerie principale, pignon O.



B — Lac et montagnes de Vat Phu.



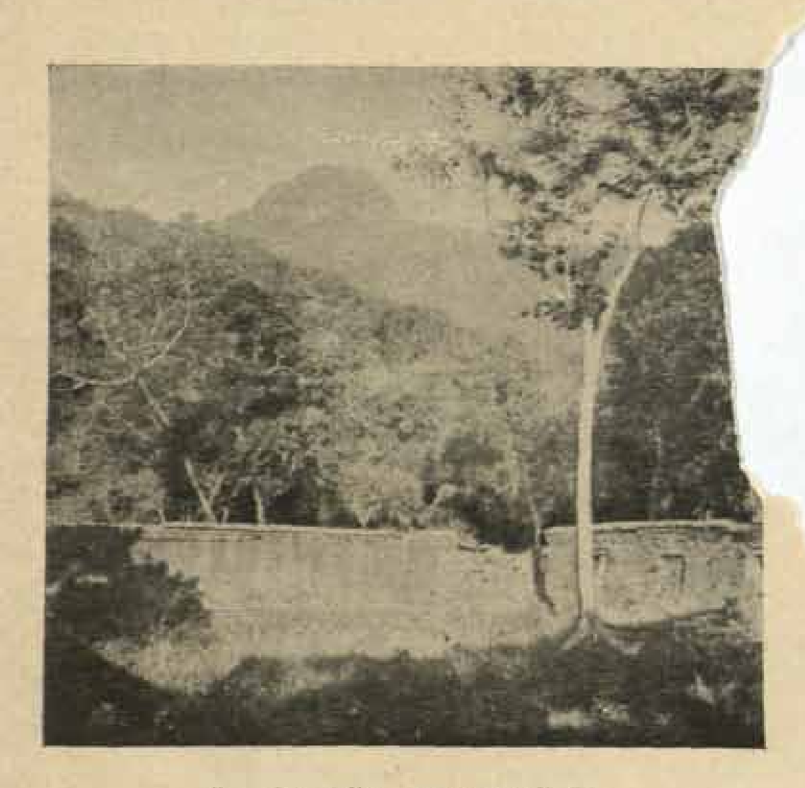
C. — Bornes de la première avenue.



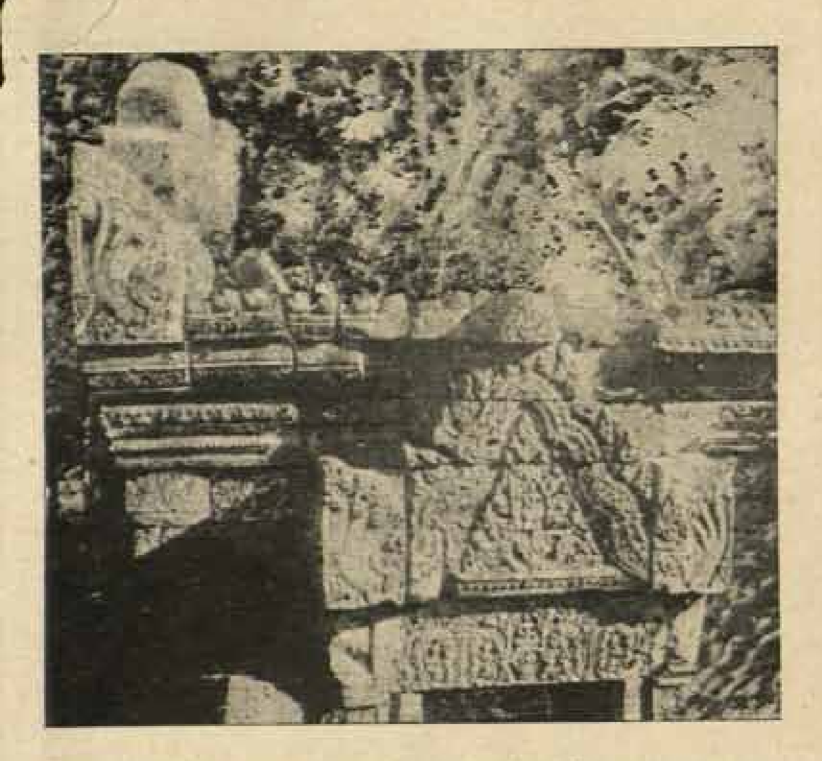
D — Palais N. : façade sur l'esplanade.



E — Palais N. : porche S.



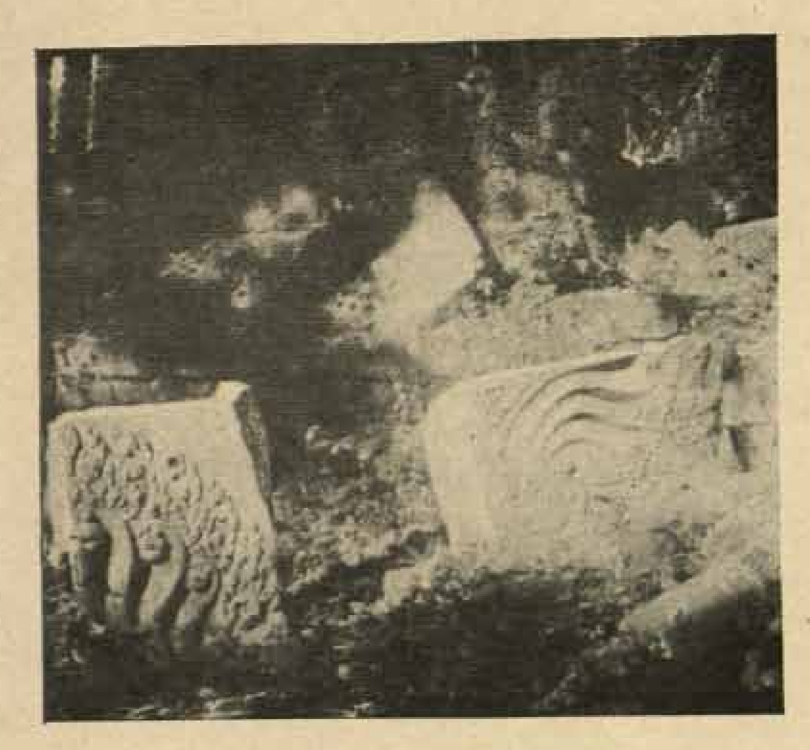
F. — Palais N. : cour, angle N. O.



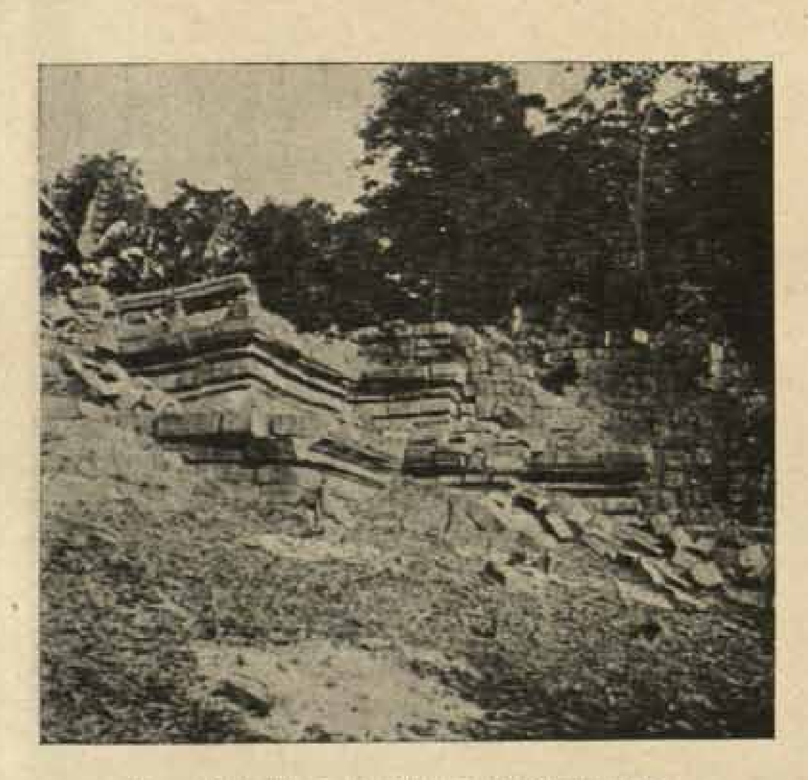
A — Palais S.: galerie principale, extrémité E., fronton de la porte latérale N.



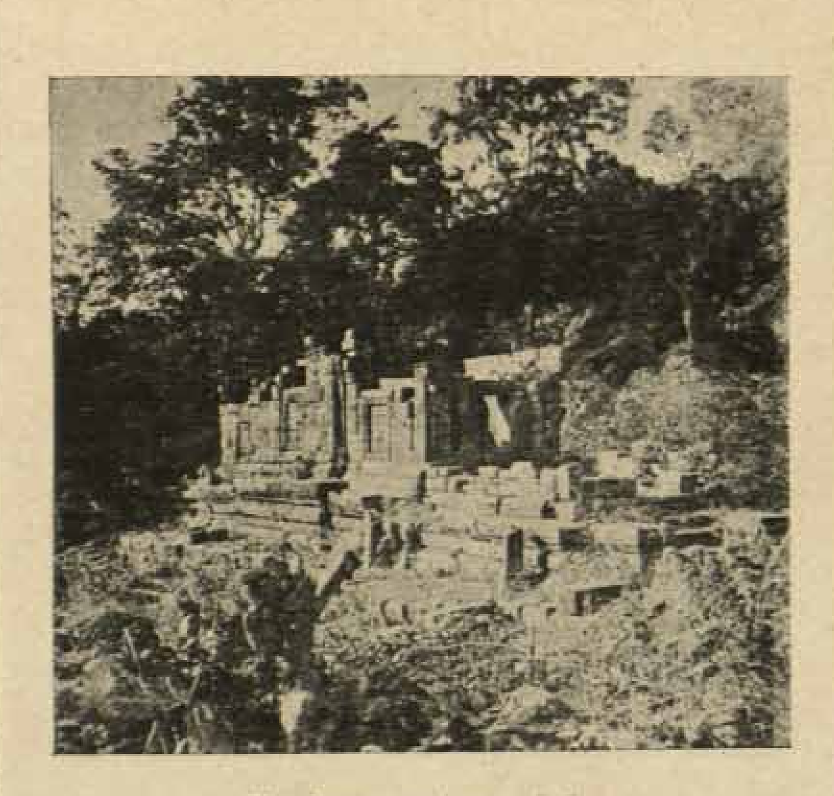
B — Palais S.: galerie principale, porte intérieure O.



C — Palais S.: nâgas des pignons nus.



D — Escaliers de la terrasse aux six templions.



E — Edifice isolé, angle S. E.



F — Templions S. et grands soutènements.



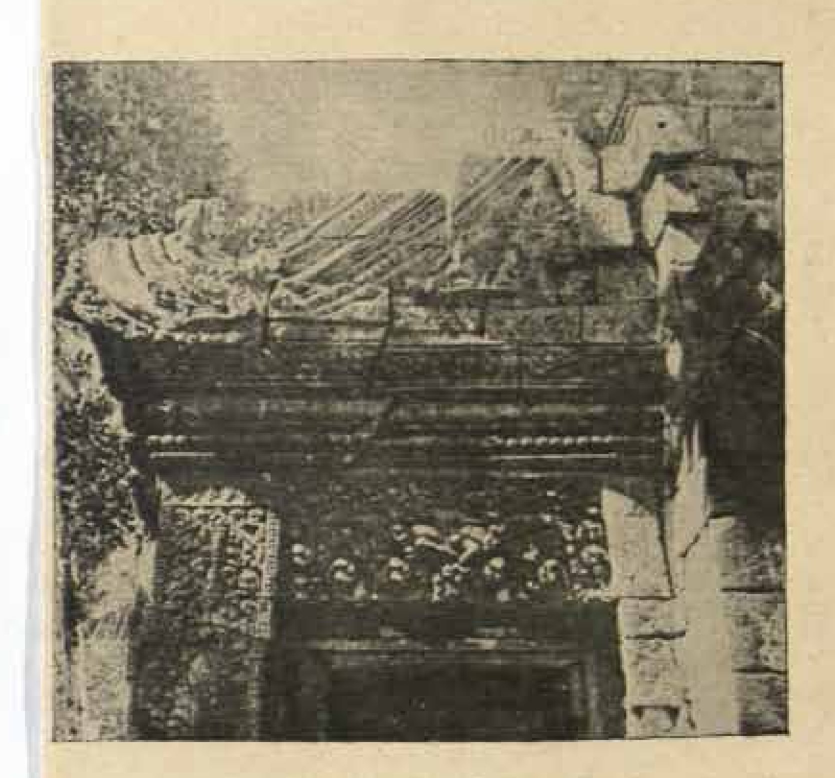
A — Temple : porte N. du transept.



B — Temple : façade E.



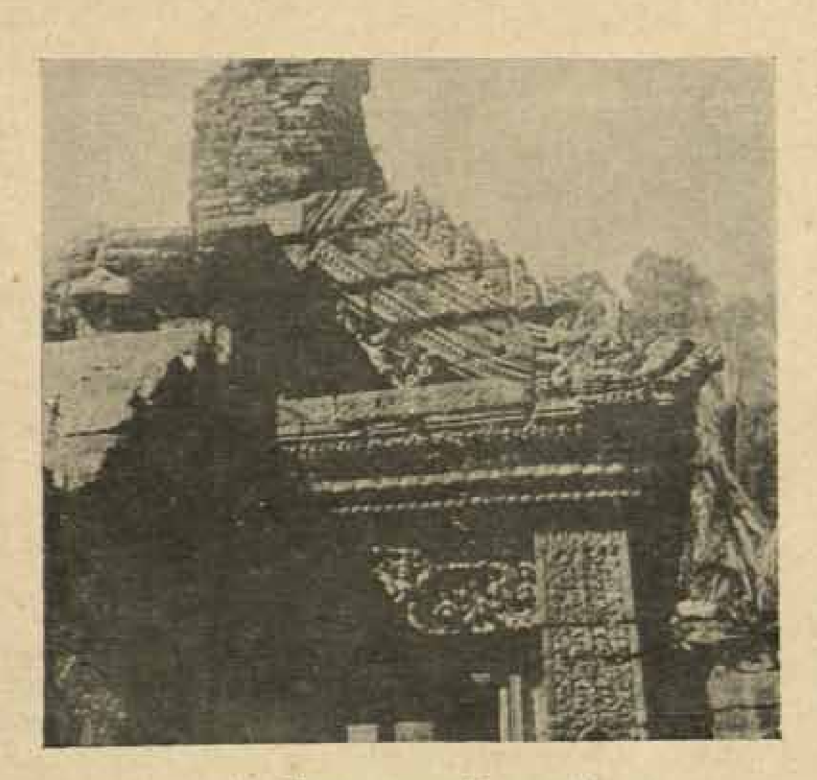
C. — Temple : porte S. du transept.



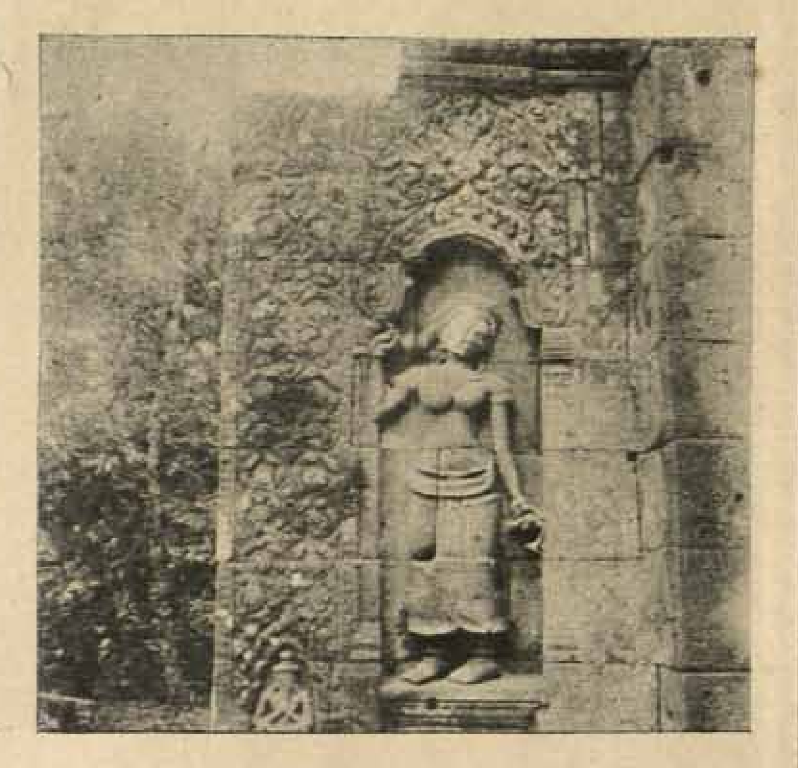
D — Temple : façad : E., partie S.



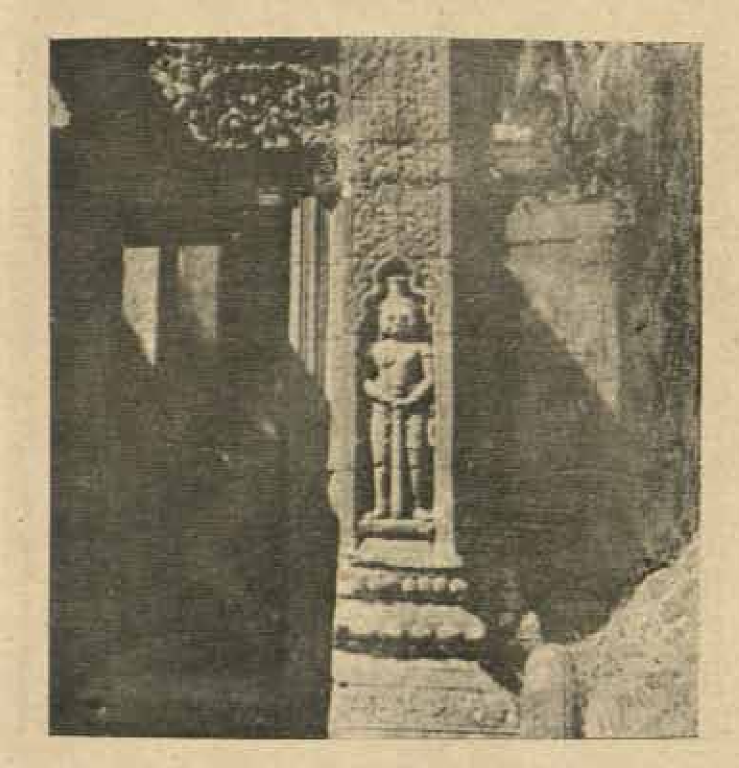
E — Temple : intérieur, vers le sanctuaire.



F — Temple : façade E., partie N.



A — Temple : façade E., tevada N.



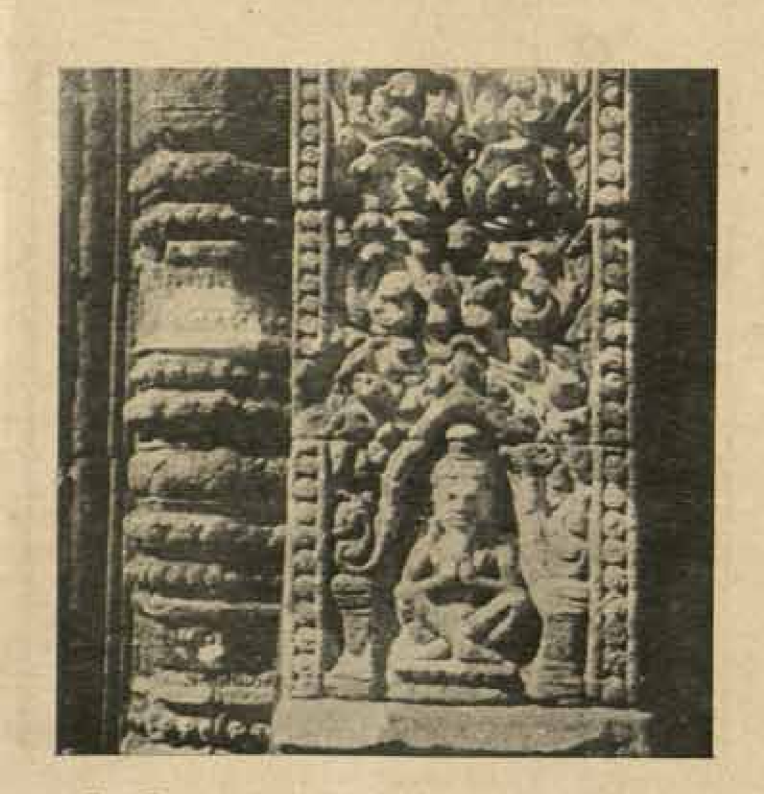
B — Temple : façade E., dvārapāla N.



C — Temple : angles du pignon principal E.



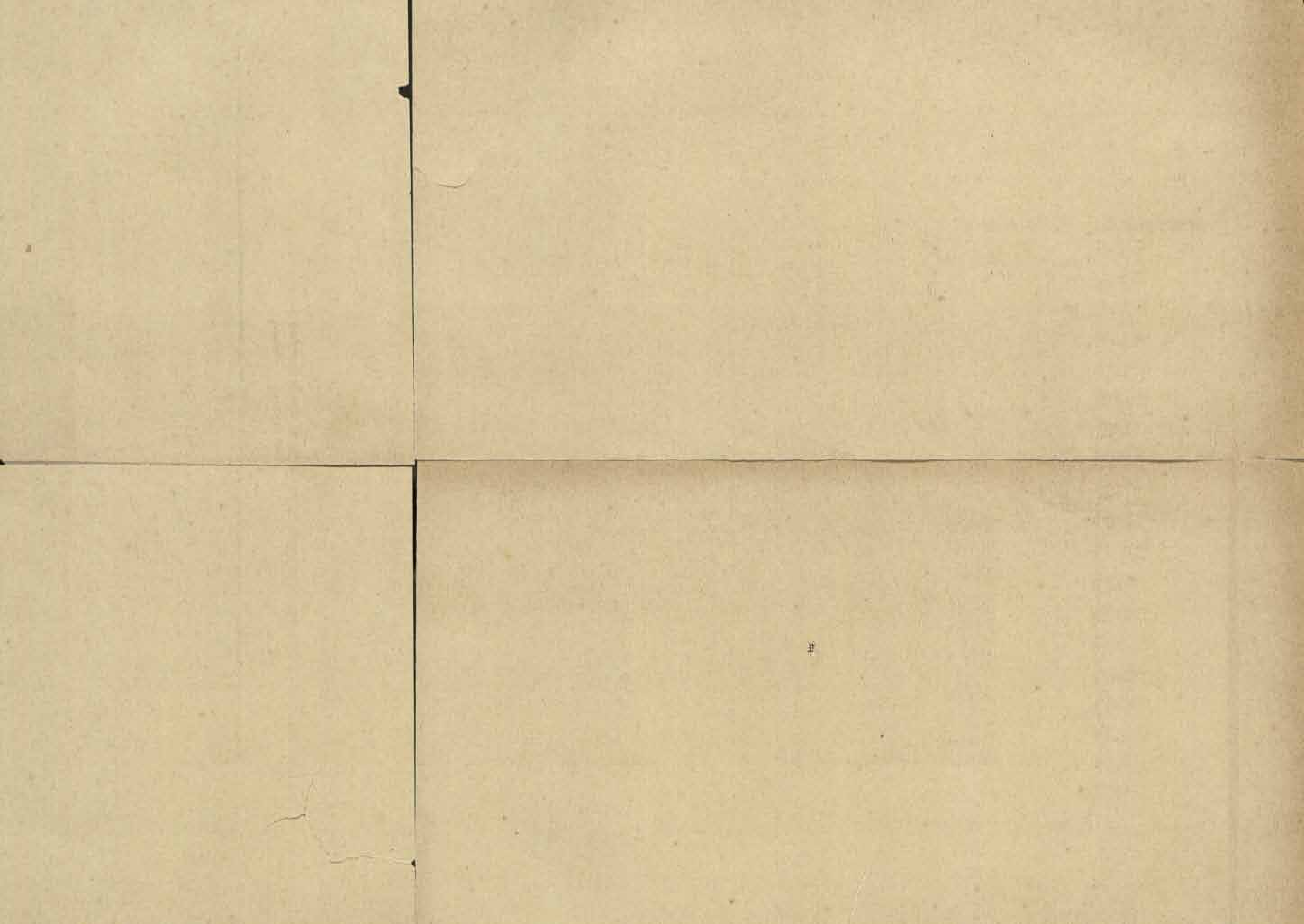
D — Temple : façade E., tevada S., buste.



E — Temple : façade E., porte principale, pilastre N.

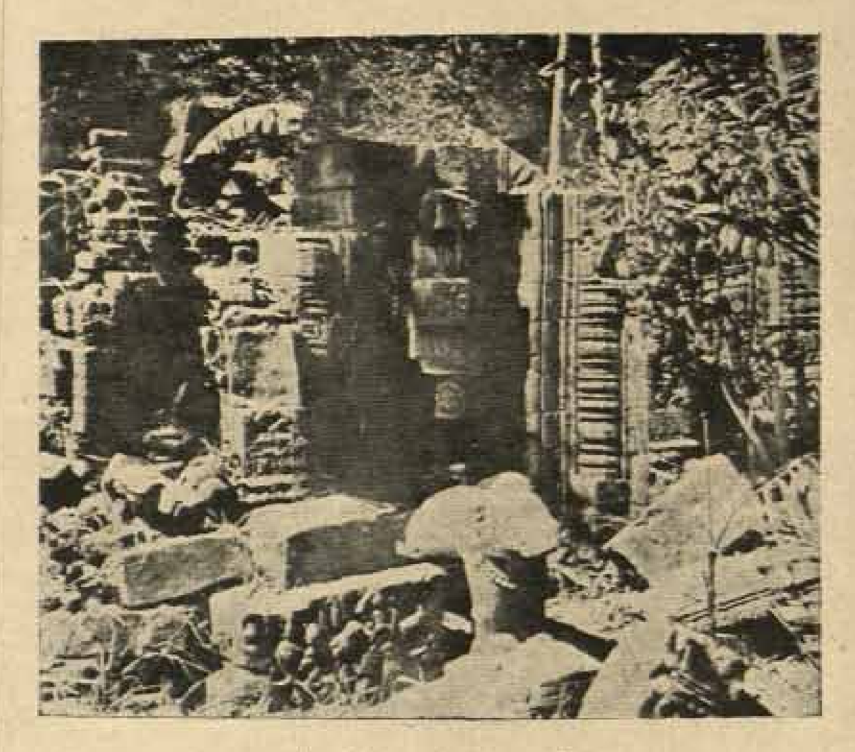


F — Temple : vestibule du transept S., centre du linteau intérieur.

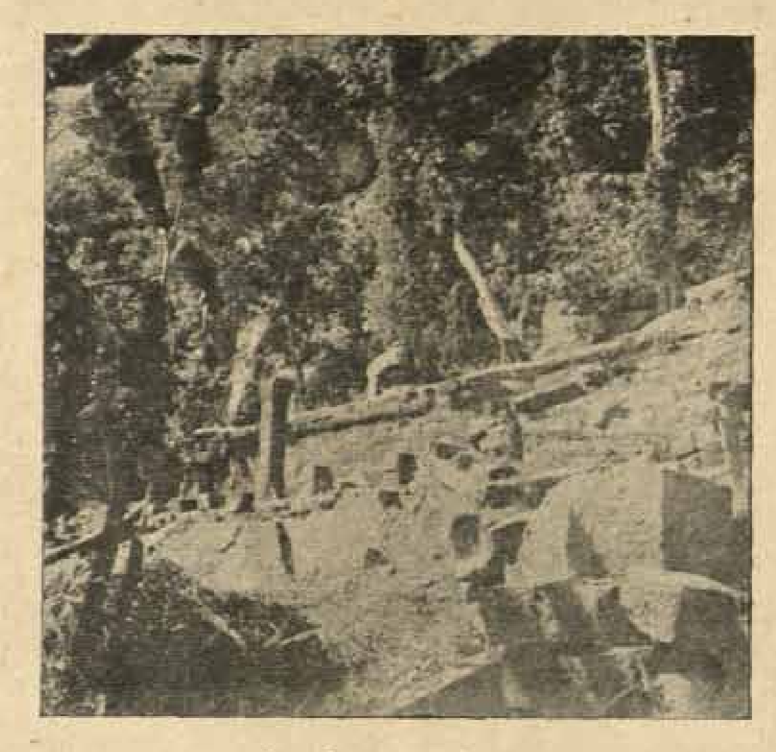




A — Premier soutènement inférieur, partie N.



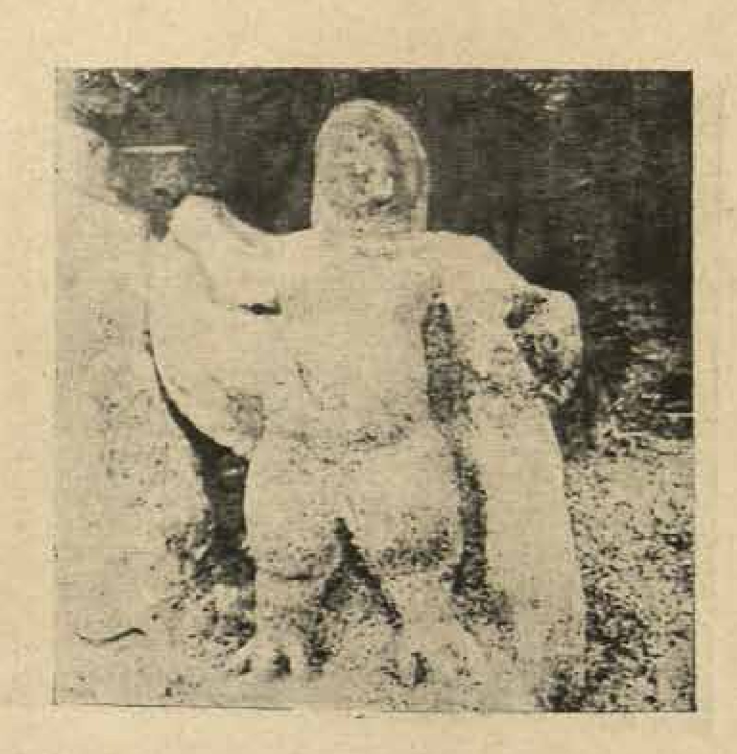
B — Edifice S., façade E.



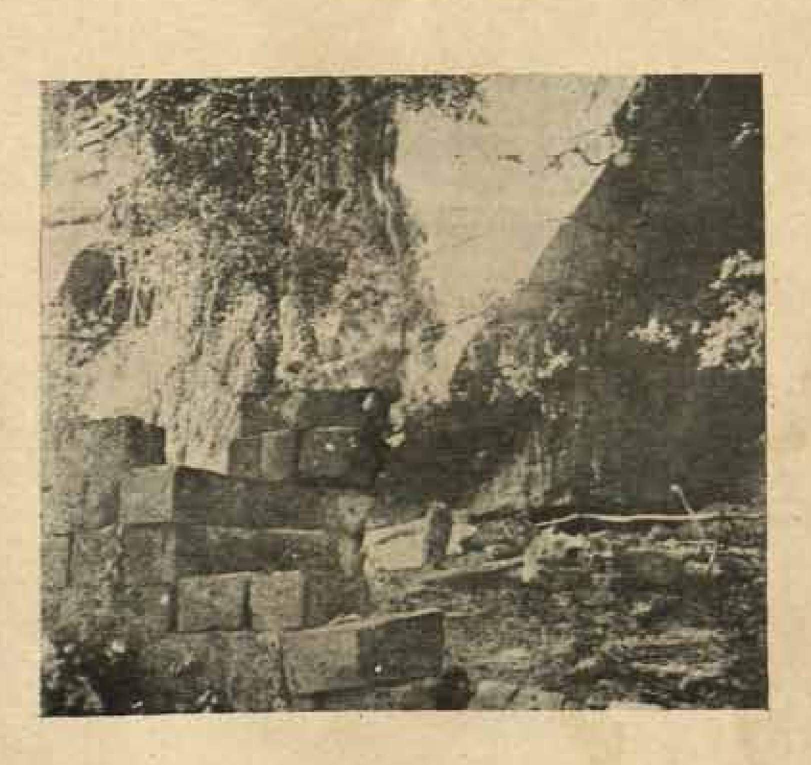
C — Galerie postérieure.



D — Galerie postérieure, escaliers N.



E — Garuḍa de la source.



F — La source et la falaise.

UNE RECENSION PĀLIE DES ANNALES D'AYUTHYA

Par GEORGE CŒDÈS.

Pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

La plus ancienne recension des Annales d'Ayuthya est celle qui fut rédigée en 1680 à la requête de Phra: Narai et dont un manuscrit, retrouvé en 1907 et conservé depuis à la Bibliothèque Vajirañāṇa, a été publié la même année par le Prince DĂMRŎNG [1] et traduit par M. FRANKFURTER [2]. C'est une recension du type *sằngkhēb (saṅkhepa)* ou « concis », simple énumération des faits qui se sont passés chaque année depuis la fondation de la capitale jusqu'en 1604.

Avant la publication de ce texte, on ne disposait que de deux versions des Annales d'Ayuthya ou *Phŏngsávadan Krŭng Kāo*. La première en date est celle dont la traduction a été publiée par TAYLOR JONES de 1836 à 1838 [3]. L'autre, qui est en même temps la plus connue, a été compilée en 1840, sous le règne de Phra: Nâng Klâo, par le Prince Pärămanuxĭt Xĭnnòrŏt, imprimée par BRADLEY à Bangkok en 1865 et réimprimée plusieurs fois dans ces dernières années [4] : c'est elle qui a servi de base aux travaux de PALLEGOIX [5], de BOWRING [6], de BASTIAN [7], de SMITH [8] et de ROCHEDRAGON [9]. Cette version de Pärămanuxĭt avait été à son tour revue par le roi MŎNGKŬT, dont le manuscrit, conservé à la Vajirañāṇa, vient d'être publié par le Prince DĂMRŎNG [10]. Toutes ces recensions sont du type *phĭtsadăn (vistāra)* ou « développé » : ce sont des Chroniques.

---

(1) *Phra: Ràxăphŏngsávadan Krung Kǎo xa:bằb Luâng Pra:sŏt Åksóràntt*, Bangkok, 1907.

(2) *Events in Ayuddhya from cholasakaraj 686-966*. Journal of the Siam Society, vol. VI, part. 3, Bangkok, 1909.

(3) Dans le *Chinese Repository*, V (1836), pp. 55, 105, 160, 537 ; VI (1837), pp. 179, 268, 321, 396 ; VII (1838), pp. 50, 543.

(4) Je cite d'après l'édition de 1902.

(5) *Description du royaume thaï*, II, p. 74.

(6) *Siam*, I, p. 43.

(7) *Die Vœlker des östl. Asien*, t. I, p. 360 et suiv.

(8) *History of Siam*, Bangkok, 1880-1882.

(9) *Bull. soc. géogr. Rochefort*, XII (1890-91), pp. 81, 186, 254 ; XIII (1891-92), p. 11.

(10) *Phra: Ràxăphŏngsávadan xa:bằb Phra: Ràxăhătthalekhà*, Bangkok, 1913.

En outre de ces recensions et antérieurement à elles, il a sûrement existé un premier essai de reconstitution de la Chronique royale détruite en 1767 dans l'incendie d'Ayuthya, essai dû au Prince MĂHÉSUĚN INTHĂRAMÈT et achevé en 1795 sous le règne de Phra: Phutthă Jòt Fa (1). C'est peut-être un fragment de ce travail, que l'on croyait perdu, dont le Prince Dămrong signale l'existence à la Vajirañāṇa, en même temps que celle d'un fragment de 1783 (2). Il est à souhaiter que ces deux documents soient prochainement rendus accessibles, car il n'est pas impossible qu'ils donnent matière à d'intéressants rapprochements avec le texte que je publie aujourd'hui.

Celui-ci est extrait du *Saṅgītivaṃsa*, ouvrage religieux pāli écrit en 1789, dont il va être question dans un instant. Il est du genre concis ; mais il diffère à la fois de la recension de 1680, et du résumé donné par BRADLEY en tête de son édition : sa chronologie est généralement d'accord avec la première contre le second. Je n'ai pas l'intention de discuter sa valeur dans ce travail qui n'est pas une étude critique des sources de l'histoire du Siam : je me propose simplement de rendre accessible un document, inconnu jusqu'à présent, dont il faudra désormais tenir compte.

*
* *

Le *Saṅgītivaṃsa* (généralement écrit *Saṅgītiyavaṃsa*) est représenté au Cambodge par cinq manuscrits :

1° (A) Ms. conservé à la pagode royale ou Vat Prăḥ Kèv de Phnoṃ Péñ et paraissant avoir été écrit au Siam à une date récente : 169 olles formant 7 *phŭk* ou liasses d'olles.

2° (B) Ms. appartenant à la bonzerie de Vat Pòthivan (province de Phnoṃ Péñ) et provenant de la bibliothèque d'un bonze nommé Prăk, mort il y a quelques années à Vat Uṇṇàlòm (Phnoṃ Péñ), qui portait le titre de Prăḥ Buddhaghosa. Le ms., également en 7 *phŭk*, a dû être copié par un scribe cambodgien : il porte de la main du Buddhaghosa de nombreuses corrections à l'encre qui justifient pleinement la réputation de science laissée par ce bonze.

3° Ms. copié sur le précédent et appartenant à un bonze de Vat Uṇṇàlòm, le Prăḥ Dhammakravivaṃsa « Koṅ ».

4° Ms. de Vat Črei Hó Pnou (Khuṃ Vāl, province de Koṅ Pisĕi) ; ms. sans valeur, copié en 1912 par un scribe ignorant.

5° Ms. de Vat Kàmphèṅ (Bàttambaṅ) que je n'ai pas vu.

Le *Saṅgītivaṃsa* a été composé au Siam et achevé en l'an du Buddha 2332, année du Coq, durant la lune croissante du mois de Citta (27 mars–10 avril

---

(1) Ce travail aurait été imprimé en 1835. C'est peut-être lui que TAYLOR JONES a traduit, mais ce n'est pas absolument sûr.

(2) Édition de la Chronique revue par le roi MONGKŬT, vol. I, préface, p. 5.

1789), par un religieux portant le nom, ou plus exactement le titre de *Vimaladhamma* (1) : c'est du moins ce que nous apprend le colophon. Ce n'est pas une œuvre originale, mais une compilation faite de pièces et de morceaux ajustés sans grand art. Les passages rédigés par Vimaladhamma se reconnaissent sans peine à leur style maladroit et souvent incorrect : on en jugera par le morceau que je publie.

L'ouvrage est, comme son nom l'indique, une histoire des *saṅgīti* ; mais l'auteur ne se borne pas à redire après tant d'autres, le récit bien connu des premiers conciles. Il en énumère six autres, cinq à Ceylan et le dernier à Bangkok où, en 1788, deux-cent dix-huit bonzes firent le récolement des textes pālis, dont une bonne partie avait disparu dans l'incendie d'Ayuthya (2). Mais cette histoire des conciles n'est qu'un prétexte à toutes sortes de digressions historiques qui sont certainement plus intéressantes que l'objet même de l'ouvrage.

Le *Saṅgītivaṃsa* est divisé, d'une façon un peu arbitraire, en neuf *pariccheda* dont quelques-uns comprennent à leur tour plusieurs subdivisions.

---

(1) Orthographié *Bimalladhamma*. Mais la véritable forme n'est pas douteuse. Il y est d'ailleurs fait allusion dans la stance d'introduction :

Visuddhivaṅsaṃ pavarañ ca Buddhaṃ
Visesakhemaṃ *Vimalañ* ca *Dhammaṃ*
Visuddhisilaṃ abhivandiya Saṃghaṃ
Karomi Saṅgitiyavaṅsanāmaṃ.

(2) Voici le sommaire, par lequel débute l'ouvrage.

Tatrāyaṃ vibhāvanā. Pathamasangīti dutiyasaṅgīti tatiyasaṅgīti catutthasaṅgīti pañcamaṃ saṅgītisadisaṃ chaṭṭhamaṃ likkhitaṃ sattamaṃ saṃvaṇṇanalikkhitaṃ aṭṭhamaṃ saṅgahaṃ akkharasodhanaṃ navamaṃ saṅgahaṃ nānāviruddhavisodhanañ cā ti navakāliko so Saṅgītiyavaṅso tato tato anukamaguṇato parihāyanto idha ahosi.

Tattha pathamasaṅgīti ti pathamasaṅgītikāle vinayañ ca dhammañ ca pañcaarahantasatāni sattamāse saṅgayhanti ti.

Dutiyasaṅgīti ti dutiyasaṅgītikāle sattaarahantasatāni aṭṭhamāse vinayādikaṃ saṅgayhanti.

Tatiyasaṅgīti ti tatiyasaṅgītikāle navamāse vinayādikaṃ sahassaarahantā saṅgayhanti.

Catutthasaṅgīti ti tathā sahassaarahantā Laṅkādīpe dasamāse saṅgayhanti vinayādikaṃ.

Pañcamaṃ saṅgītisadisan ti anekasahassaarahantā ekadasamāse poṭṭhakesu tatha likkhāpayitvā saṅgāyiṃsu Laṅkādīpe.

Chaṭṭhamaṃ likkhitan ti Buddhaghosācariyo Buddhavacanaṃ tepiṭakaṃ Magadhabhāsaṃ Laṅkādīpe likkhati.

Sattamaṃ saṃvaṇṇanalikkhitan ti anekasahassā bhikkhū dhammadharā bahussutā Magadhabhāsaṃ anākulaṃ atthavaṇṇanaṃ saṃvaccharaṃ likkhitañ ca Laṅkādīpe karonti.

Aṭṭhamaṃ saṅgahaṃ akkharasodhanan ti Jambudīpe tepiṭakadharā anekasatā bhikkhū akkharāni tipiṭakesu saṃvaccharaṃ sodhenti.

Navamaṃ saṅgahaṃ nānāviruddhavisodhanan ti navamasaṅgahaṃ viruddhavisodhanasaṅgītikāle bahussutā aṭṭhārasādhikā dve satabhikkhū viruddhaṃ naṭṭhaṃ vilikkhitañ ca likkhitañ ca atthavaṇṇanañ ca dhammavinayaṃ Ratanakosindaindaayodyanagare karonti yathābalaṃ.

Ayaṃ saṅkhepo.

Le premier est intitulé *Jambudīpasaṅgītiniddesa*. Il débute par le récit très abrégé de la prédiction de Dīpaṅkara, de la naissance et de la jeunesse du Bodhisatta, récit extrait textuellement de la *Dhammapadaṭṭhakathā* (Aggasāvakavatthu, init., éd. PTS., I, 83). Après quelques stances sur la *sambodhi* et un court passage sur le *parinibbāna*, Vimaladhamma rapporte les traditions relatives au premier concile. Le début de son exposé rappelle de très près le texte de Buddhaghosa (*Samantapāsādikā*, éd. OLDENBERG [Vinaya t. III], p. 283 et suiv.; *Sumaṅgalavilāsinī* éd. PTS, I, 2 et suiv.); puis viennent quelques stances tirées du *Mahāvaṃsa* (III, 14-16, 21-23); après quoi, il commence à démarquer le texte du *Saddhammasaṅgaha* (1) (*atha therā bhikkhū*, etc., éd. JPTS., 1890, p. 24), qui lui fournit aussi l'histoire du deuxième concile. Celle de la conversion d'Açoka, du troisième concile et de la mission de Mahinda à Ceylan s'inspire de la *Samantapāsādikā* (p. 299 et suiv.), du *Saddhammasaṅgaha* (p. 36), du *Mahāvaṃsa* (V, 19-20, 189, 274 ; XII, 1-11, 39-46, 52 ; XIII, 1-9), et enfin du *Dīpavaṃsa* (XII, 12 et suiv.).

Le deuxième *pariccheda* porte le nom de *Laṅkādīpacatutthavārasaṅgahaniddesa*. Il raconte sommairement les débuts du bouddhisme à Ceylan et coïncide presque exactement avec les chapitres IV-VIII du *Saddhammasaṅgaha* (pp. 37-61), qui sont eux-mêmes tirés en partie du *Mahāvaṃsa* et de la *Samantapāsādikā* ; mais, vers la fin, Vimaladhamma déclare qu'il va désormais emprunter son exposé à la *Jinakālamālī*, et il termine cette deuxième section par une généalogie d'Açoka et des premiers rois de Ceylan copiée sur cet ouvrage.

Les quatre sections suivantes reproduisent les deux derniers tiers de la *Jinakālamālī*. J'aurai l'occasion de revenir sur ce texte dont je me propose de publier une partie; il en existe d'ailleurs une édition imprimée à Bangkok en 1910 d'après un ms. de la bibliothèque Vajirañāṇa. La *Jinakālamālī* a été écrite en 1516 par un certain Ratanapañña qui, d'après le colophon, résidait au Ratanamahāvihāra de Xieng-mâi. La fin de l'ouvrage a dû d'ailleurs être remaniée puisqu'il y est fait allusion à des événements qui se sont passés postérieurement à 1516, jusqu'en 1550. C'est une sorte de chronique religieuse de Xieng-mâi, mais elle remonte, ainsi qu'il convient, jusqu'à l'origine des temps, et raconte l'histoire des Buddhas passés, de la *sambodhi*, du *parinibbāna*, des conciles, de l'introduction et du développement du bouddhisme à Ceylan, avant d'en arriver à son objet. Voici la liste des chapitres reproduits par Vimaladhamma dans les sections III à VI du *Saṅgītivaṃsa* :

---

(1) Il existe à Bāttaṃbaṅ (Vat Vāl) un ms. du *Saddhammasaṅgaha* copié en 1807. Son existence prouve bien que cet ouvrage était connu au Siam à l'époque de Vimaladhamma.

III (*Laṅkādīparājavaṃsaniddesa*) *Akkhadhātāgamanakāla*, *Mahābodhiyāgamanakāla*, (*Mahinda*t)*herassanibbānakāla*, *Dakkhiṇadāṭhadhātupatiṭṭhānakāla*, *Naḷāṭadhātāgamanakāla*, *Mahiyaṅgaṇathūpupacitakāla*, *Mariccacetiyakathā*, *Lohapāsādakathā*, *Suvaṇṇamālikacetiyupacitakāla*, *Poṭṭhakārūḷhakāla*, *Laṅkādīpe sāsanapatthatakāla* (tronqué).

IV (*Dantadhātāvatāraniddesa*): *Dantadhātāvatārakāla*, *Haripuñjayapurauppattikāla* (début).

V (*Samapaññāsarājaniddesa*): *Haripuñjayauppattikāla* (fin), *Cammadeviyā uppattikāla*, *Haripuñjayamahādhātusamuggamakāla*, *Ādiccavaṃsakathā*.

VI (*Lāvavaṃsarājaniddesa*) : *Maṃrāyarājakathā*, *Sumanattherena laddhadhātukāla*, *Sumanattherassa āgamanakāla*, *Sīhaḷapaṭimāya āgamanakāla*, *Pupphārāmacetiyupacitakāla*, *Sīhaḷasāsanāgamanakāla*, *Mahādhātucetiyakathā*, *Siridhammacakkavattibilakabaddhasīmāya sammatikāla*, *Ratanapaṭimāya āgamanakāla*, *Bilakarājakathā*, *Pupphārāme mahābuddharūpa-uppattikathanakāla* (début)[1], *Sikhībuddhapaṭimāya uppattikāla*, *Candanapaṭimāparicchedа* (fin) [2], *Haripuñjayanagarassa Silāpākāra-upacinakāla*, *Sīhaḷasāsanajotanakāla* (début).

Le septième *pariccheda* est intitulé *Anukkamachattiṃsarājaniddesa*, « l'histoire des trente-six rois ». Il débute par une description des luttes sanglantes qui mirent aux prises les rois d'Ava et de Pégou 2000 ans après le nibbāna du Buddha (milieu du XVe siècle). Puis vient l'histoire des trente-six rois proprement dite : c'est la version pālie des Annales d'Ayuthya qui fait l'objet même de cette étude. Le chapitre se termine par l'énumération des misères qui accablèrent les habitants d'Ayuthya après l'incendie de la ville, et par le récit des événements qui le suivirent.

Le huitième *pariccheda*, qui porte le titre de *Navamadhammasaṅgahaniddesa* continue ce récit jusqu'au concile de Bangkok en 1788 [3]. La fin du

---

(1) La fin de ce chapitre est omise, ainsi que les suivants : *Mahāsuvaṇṇapaṭimāsiñcanakāla*, *Bodhārāme sīmāsammannanakala* (duquel Vimaladhamma n'a pris que quelques phrases), et *Jayasenagamanakathā*.

(2) La fin de ce chapitre a été laissée de côté par Vimaladhamma, ainsi que le suivant *Gajuppattikāla*, et le début de *Candanapaṭimāpariccheda* qui termine la *Jinakālamālī*.

(3) Cette assemblée qui dura cinq mois, du 13 novembre 1788 au 10 avril 1789, est décrite en détail dans le *Phra: Ràxāphōngsāvadan Krūng Rātānākōsin ràxākan thi* 1 (Bangkok, 1902) pp. 134-144, et la recension du roi MÖNGKŪT, t. III, pp. 233-242. L'auteur du *Saṅgītivaṃsa*, Vimaladhamma, y tint un rôle important. C'est lui qui lut la prière d'ouverture ; il présida en outre une commission chargée de faire le récolement d'une partie des textes : les ouvrages grammaticaux, dit le *Phōngsāvadan Krūng Rātānākōsin* (p. 141), l'Abhidhamma, dit le roi MÖNGKŪT (p. 240).

chapitre est remplie par diverses considérations sur le canon sacré, tirées de textes connus : *Saddhammasaṅgaha* (pp. 29-31), commentaire du *Mahāparinibbānasutta*, *Suttasaṅgaha*, *Mahāvaṃsa* (XV, 23-42).

Le neuvième et dernier *pariccheda* nommé *Nānāānisaṃsacetiyaṭhānapañcantaradhānaniddesa* est un hors d'œuvre qui n'a presque aucun rapport avec le sujet de l'ouvrage. L'auteur y énumère les mérites résultant de diverses bonnes œuvres, et expose, dans un passage extrait du *Sārasaṅgaha* (cf. JPTS., 1882, p. 125), les cinq *antaradhāna* ou modes de disparition de la religion.

Je publie, d'après les manuscrits de Vat Práḥ Kèv (A) et de Vat Pòthivan (B), le septième *pariccheda* en entier. La fondation de la nouvelle dynastie, l'établissement de la royauté à Bangkok, la fondation de Văt Phra: Kĕo et des principaux monuments, l'expulsion des Birmans, les préparatifs du concile, tous ces événements, d'ailleurs très connus, sont décrits dans un style hyperbolique d'une lecture absolument fastidieuse : l'histoire n'a rien à tirer de tout ce passage.

Les Annales d'Ayuthya proprement dites sont publiées en grand texte et traduites intégralement ; tout le reste est en petit texte et en traduction résumée. J'ai cru pouvoir, pour un ouvrage d'aussi basse époque, corriger la plupart des fautes des manuscrits sans indiquer chaque fois leurs leçons. Ces fautes sont toujours à peu près les mêmes et sont faciles à corriger : omission des signes-voyelles, confusion entre *i* et *ī*, entre *u* et *ū*, entre linguales et dentales, redoublement des consonnes simples, ou inversement.

Dans les notes de la traduction, les abréviations telles que BRADLEY, MÕNGKŪT, BOWRING, etc. renvoient aux ouvrages dont les titres sont indiqués au début de cette étude.

TEXTE

Idāni Vamā-Rāmara-Syāmadayyarājavaṅse (1) nānākāraṇaṃ veditabbaṃ.

Atha kho caturāsītidhammakkhandhesu tepiṭakāni Buddhavacanāni Jambudīpe patiṭṭhitāni nānaakkharehi nānābhāsāhi poṭṭhakesu likkhitāni bahūsu nagaresu pharitāni pubbe paripuṇṇāni kāle kāle atikkante anukkamena pacchā hāyamānāni vipalāsāni (2) viruddhani naṭṭhāni saṭhiladhanitāhi akusalan ākulāni anusandhighaṭāni mandaviriyapaññābalādīhi janehi akkharapadabyañjanāni avicāretvā pariyāpuṇitāni hāyanti. Atha tāni Syāma-Divarājapadese (3) ca Mandharājamalānapadese (4) ca Kambuja-Khemarājapadese (5) ca Haṃsā-Rāmararājapadese ca Āva-Phukāma-Vamārājapadese (6) ca patiṭṭhitāni aññesu padesesu ca suññāni nara honti tesaṃ sāsane guṇaajanata.

---

(1) A Vamāvāmarassāmudayya°.

(2) Sic *AB*.

(3) A Ssāma°.

(4) A Manda °palāna.

(5) A Kambūja.

(6) A °Phūkāma °.

Buddhasakkarāje sesāni dve saṃvaccharasahassāni atikkante Buddhasāsanaṃ nānākaraṇehi parihāyati. Sīlādisu kusaladhammesu manussā vyāvaṭā ca avyāvaṭā ca santāne lobhandhakārā aññamaññassa issiriye icchāpakatā aññamaññaṃ saṅgāme ussāhaṃ janenti. Haṃsā-Rāmarapadese (1) ca Āva-Phukāma-Vamapadese ca ādibhūto mahāghorarūpo mahābhiṃsarūpo mahāsaṅgāmo pākaṭo ahosi. Te khattiyā dvebhāge balanikāye ādāya yuddhabhūmiṃ gacchantā aññamaññaṃ nagaraṃ vilumpantā vicchindantā balanikāye yujjhāpentā ghātāpentā (2) bahū maranti. Ekadā Āvarañño parājayaṃ Haṅsa-Rāmararājā (3) gacchanto sampattiyā (4) vināso bahudukkho puttadāravigato maraṇaṃ vā gacchati. Ekadā Haṅsā-Rāmararañño (5) parājayaṃ gacchanto Āvarāja tathāvidho maraṇaṃ vā gacchati. Te rājāno tatiyavāre catutthavāre ca jayaparājayā ca nagarañ ca gāmanigamañ ca nānāpadesañ ca tepiṭaka buddhavacanañ ca nānākāraṇehi vināsenti.

Atha sattānaṃ akusalakammena nānāpadesesu mahāghorarūpo bahusaṅgāmo uppajjati. Bahuvināsā (6) bahuchataka aññamaññavinābhava ekacce manussā mātāpitaro ca puttadāre ca ñātisālohite ca chaḍḍetvā disodisaṃ palāyanti. Ekacce manussā paccāmittehi ca corehi ca te disvā anubandhantehi gahetvā paharantehi ca vilumpantehi ca ghātentehi ca vihiṃsamānā vināsenti. Ekacce manussā dāsañ ca dāsiñ ca kiriyañ ca katvā paccāmittehi viheṭhayitā bahudukkhā bahusokā paridevantā nānāpadesesu vasanti. Bhikkhunañ ca gahaṭṭhānañ ca vihārasenāsanaāvāsa ca gāmageha ca paccāmittehi jhāpitā. Bhikkhū ca gahaṭṭhā ca chātā anāthā dukkhasokabahulā disodisaṃ palāyanti. Nānājanapadesu appāni vā bahūni vā tepiṭakāni Buddhavacanāni jhāpitāni ca vijamānāni ca anārakkhāni okirantāni nānāvināsaṃ gacchanti.

Nānākāraṇehi kāle kāle gacchante tepiṭakāni Buddhavacanāni caturāsītisahassadhammakkhandhato appāni naṭṭhāni parihāyantāni honti. Tesu tesu nagaresu appapaññā salobhā dosamohābhibhūtā Buddhasāsane appasaddhā varavisesaguṇe appapassantā Buddhavacanāni arakkhantā bahussute bhikkhū ananuggahantā apaccissā diṭṭhigacchantā dhammasangahaṃ kāretuṃ asakkontā ciraṃ kālaṃ suññā ahesuṃ.

Buddhasakkarāje dvenavutisaṃvaccharaaṭṭhasatādhikāni ekasaṃvaccharasahassāni atikkante byagghasaṃvacchare Ayojyanagare ramme devanagarasadise eko rājā RĀMĀDHIPATI SUVAṆṆADOLO ti sattatiṃsavassiko rajjaṃ kārento mahāpuñño mahāyaso mahāparivāro mahiddhiko Syāmadhajo (7) pubbakusalasannicayo paṭhamaṃ nagarañ ca pāsādañ ca ārāmavihārauposathāgārāni ca cetiyañ ca kārāpento suvibhattaṃ nānāpakārehi ekūnavīsati vassāni samena dhammena sampattiyaṃ ṭhite dānādīni nānākusalakammāni karonto āyupariyosāne (8) kālam akāsi.

Tadanantaraṃ tassa putto RĀMESSURO nāma tiṃsavassiko mahāpuñño sampattiṃ labhanto tīṇi vassāni rajjaṃ kāresi.

---

(1) *A* °vamara°.
(2) *Ghaṭeti* dans le sens de tuer est *toujours* écrit avec la linguale dans les mss.
(3) *A* °vāmara°.
(4) *A aññasampattiyā*.
(5) *A* °vamara°.
(6) Dans tous ces composés, l'*u* de *bahu* est généralement long dans les mss.
(7) *AB* Ssama.
(8) Les mss. écrivent régulièrement *āyuhapariyosane*.

Tadanantaraṃ mātulo Baṅu-Mahānāyako nāma rajjaṃ vicchinditvā taṃ pabbājetvā [1] aṭṭhārasa vassāni rajjaṃ kārento mahāpuñño sīladānādīni bahupuññāni karonto sukho āyukkhayo kālam akāsi.

Tadanantaraṃ tassa putto Suvaṇṇacando nāma taruṇo satta divasāni rajjaṃ kāresi.

Tasmiṃ samaye so Rāmessuro taṃ rajjaṃ chinditvā ghātetvā cha vassāni rajjaṃ kārento bahupuññāni nānappakārāni katvā kālam akāsi.

Tadanantaraṃ tassa putto Rāmarājā [2] nāma mahāpuñño mahāyaso tīṇi vassāni rajjaṃ kāresi.

Tadanantaraṃ tassa mātulo Nagaraindo nāma Suvaṇṇabhūminagare sāmiko Baṅu-Mahānāyakassa ñātiko tattha Ayuddhaye taṃ rajjaṃ vicchinditvā taṃ ghātetvā vīsati vassāni rajjaṃ kārento bahupuññāni karonto dīghāyuko kālam akāsi.

Tadanantaraṃ tassa putto Sāmo nāma pubbe pacchā Paramarājādhirājā nāma vīsati vassāni rajjaṃ kārento mahāpuñño kālam akāsi.

Tadanantaraṃ tassa putto Paramatilokanātho nāma tattha nagare rajjaṃ kārento mahāpuñño mahāsukho mahājane puññāni kārāpetvā puññāni karonto vīsati vassāni rajje ṭhito tassa puttassa Indarājassa nāma attano taṃ rajjaṃ datvā sayaṃ sāsane pabbaji.

So Indarājā mahāpuñño mahāyaso sattatiṃsa vassāni rajjaṃ kārento dānādīni nānāpuññāni karonto tasmiṃ ciraṃ sukho Maccurājasantikaṃ gacchati.

Tadanantaraṃ tassa putto Rāmādhipati aṭṭhatiṃsa vassāni rajjaṃ kārento mahāyaso mahāparivāro dānādīni bahupuññāni karonto ciraṃ sukho kālam akāsi.

Tasmiṃ Ayojyanagare [3] dasa te rājāno Suvaṇṇadolādayo dānādīni kusalakammāni bahūni vā ārāmavihārapariveṇāni vā nānappakārāni appāni vā Buddhasāsane saddhāpasannā akusalāni bahūni vā [4] appāni vā karontā rājakiccesu yathābalaṃ yathāmūḷhaṃ nānākaraṇehi kammāni kāritvā Maccumukhavasantā āyupariyosāne yathākammaṃ gatā.

Paṭhamadasarājakathā niṭṭhitā

Buddhasakkarāje dvesattatisaṃvaccharādhikāni dve saṃvaccharasahassāni atikkante usubhasaṃvacchare ettha Ayodyanagare Rāmādhipatino putto Samaticca-Buddhaṅkuro nāma pañca vassāni rajjaṃ kārento rājapaveṇiṭhito ahivātakarogena kālakato hoti.

Tadanantaraṃ tassa putto Vara-Raṭṭhādhirājakumāro [5] nāma pañcavassiko pañcamāsaṃ rajjaṃ kāresi.

---

(1) *AB* pabbajitva.
(2) *A* Vamarāja.
(3) *A* Ayojya°.
(4) *AB* akusalāni va bahū appāni.
(5) *A* Vaaṭṭha°.

Tasse Rāmādhipatino JAYARĀJĀSĪ nāma bhāgineyyo taṃ kumāraṃ ghātetvā terasa vassāni rajjaṃ kārento mahāyaso mahabbalo nānāpuññāni karonto kālam akāsi.

Tadanantaraṃ tassa putto BAYATTO nāma dasavassiko tīṇi vassāni rajjaṃ kārento tassa Jayarājāsino (1) aggamahesiyā Yotta-Si-Sutācandāya (2) ghātito. Sā Nāyaka-Jinarājassa taṃ rajjaṃ datvā sayaṃ aggamamahesī ahosi.

NĀYAKA-VARAVAÑSĀDHI(NA)RĀJĀ cattāḷīsa divasāni rajjaṃ kārento Nāyaka-Birendadevena ca Nāyaka-Indadevena ca Mahāsīyasena ca nahutarājasenāya ca (3) ghātito Si-Sutācandāya saddhiṃ ahosi.

Tasmiṃ vānarasaṃvacchare tassa Jayarājāsino bhāgineyyo VARA-DIRARĀJĀ nāma tasmiṃ Ayojye va rajjaṃ kārento *Mahādhammarājanāmena Guṇa-Bireṇadevassa Vissanulokanagare rajjaṃ datvā tesaṃ pi mahāsampattiṃ datvā* (4) satta setahatthino labhitvā mahāpuñño mahāyaso mahāparivāro tattha sukhaṃ vasati (5). Tasmiṃ sukarasaṃvacchare eko rājā Hañsānagare rajjaṃ kārento caturañganiyā senāya mahantaṃ sūrayodhaṃ (6) ādāya Ayojyanagaraṃ paripuṇṇaṃ chinditukāmo āgantvā aññamaññaṃ yujjhitvā taṃ alabhitvā catusetahatthino saha puttena yācitvā tena pi dinno te pi ādāya attano nagaraṃ nivattati. So Dehrarājā soḷasavassāni rajjaṃ kārento bahupuññāni karonto catusetahatthihi vippavāso ukkaṇṭhito dumano Mahāmahindassa nāma puttassa attano taṃ rājasampattiṃ datvā sayaṃ Buddhasāsane pabbaji.

So MAHĀMAHINDO satta vassāni rajjaṃ kārento Hañsārājena paccāmittena āgantvā yujjhitvā Ayojyanagaraṃ vicchinditvā laddho Vissanulokanagare (7) sāmikena Mahādhammarājāsinā (8) subhattito tasmiṃ nagare taṃ ṭhapento attano nagaraṃ nivattati.

So MAHĀDHAMMARĀJĀSIDVIRATANO (9) nāma mahāyaso mahāpuñño mahāsukho bahupuññāni karonto bāvīsati vassāni rajjaṃ kārento kālam akāsi.

Tassa putto NARISSARĀJĀ nāma Vissanulokanagare rajjaṃ kāretvā tasmiṃ Hañsāraññe (10) mate uparājā Hañsānagare (11) rajjaṃ kāretvā Narissasmiṃ

---

(1) *B* °sīho.

(2) *A* °candaya.

(3) *A* omet *nahutarājasenāya ca*. *B* l'avait primitivement omis, puis avait ajouté en interligne *Guṇa-Bireṇadevena ca* (qui fait double emploi avec *Nāyaka* [= khun=guṇa] *Birendadevena ca* de la ligne précédente), et ces mots ont été ensuite surchargés de la main du Buddhaghosa par *nahutarājasenayāna* (sic) *ca*.

(4) Les mots soulignés ne figurent que dans *B*.

(5) *B* ajoute *Rājavañse vitthāre na vuttaṃ h'etaṃ. Rājavañse ti Rājavañsāvattāre* (ces trois derniers mots l'encre, de la main du Buddhaghosa).

(6) Le mot *sūra* est toujours écrit avec l'*ū* dans les mss. conformément à l'usage siamois actuel.

(7) *B* Vissasonuloka°.

(8) *B* °sīnā.

(9) *B* °rājāsī°.

(10) *AB* Hañsa°.

(11) Id.

paduṭṭho vasati taṃ pi ñatvā saha Anujādhirājena saṅgāmaṃ cintetvā Ayojyanagare vasanto Haṅsāraññо rājaputtena uparājena anubandhitvā saṅgāmaṃ katvā tena saddhiṃ gajayuddhena yujjhito uparājassa sīsaṃ chinditvā dīghadaṇḍaasinā raṇe taṃ mārento hatthikkhandhe laddhābhijayo tasmiṃ rājābhiseko mahāyaso mahātejo Buddhasakkarāje catutiṃsasaṃvaccharaekasatādhikāni dve saṃvacchara-sahassāni atikkante tasmiṃ byagghasaṃvacchare rajjaṃ kārento (taṃnagaraṃ) ([1]) paccāmittena Kambujādhipatiraññā([2]) caturaṅganikāye gahetvā yujjhāpetukāmena āgacchantena taṃ nagaraṃ parivārito aññamaññaṃ yujjhanto Kambujādhipatirājaṃ([3]) caturaṅg nikayena saddhiṃ parājento palāpento taṃ anugantvā yujjhanto mahājanaṃ ghātetvā Kambujanagaraṃ ([4]) patto taṃ nagaraṃ parivārento attano sūrayodhaṃ (taṃ nagaraṃ) ([5]) yujjhāpento ca pavesāpento ca taṃ Kambujādhipatirājaṃ ([6]) palāpesi. So pi yuddhanāvāya palāyanto tena Narissarājena yuddhanāvaṃ āruyhantena anubandhantena taṃ pāpuṇantena nadiyaṃ nāvāya aññamaññaṃ yujjhantena mahāsarena nāvākūpaṃ khipitvā taṃ bhaggantena ([7]) taṃ rājānaṃ gahetvā ghātito kālam akāsi. So Narissarājā Kambujanagaraṃ labhitvā nagaraabbudamalarūpe gāhāpetvā ([8]) mahājane puttadārādayo tassa rañño ādāya āgantvā nagaraṃ attano nivattati. So rājā rajjaṃ kārento katipayasaṃvacchare vasanto caturaṅgasenāya sūrayodhaṃ uyyojento khuddakanagaraṃ ([9]) vijitaṃ Haṅsānagarassa paharanto aññaṃ khuddakanagaraṃ ([10]) paharanto Haṅsānagarassa ca Vamārājassa ca vijite nagare viyojayanto paṭinivattitvā nagaraṃ attano āgato katipayavasse vasanto aññaṃ pi ([11]) nagaraṃ gacchanto taṃ viyojayanto Luṇgalāṅganagaraṃ gatvā taṃ viyojayanto puna gantvā paṇṇarasa vassāni rajjaṃ kārento Hāṅganagare maranto ([12]) raṇavaṭṭiyaṃ marati. So kusalakammañ ca Buddhayyasattārāmaṃ karonto mahāpuñño mahāyaso mahānubhāvo Maccusantikaṃ gacchati.

Sappasaṃvacchare tassa Narissarañño Anujādhirājā Rāmessaro ([13]) nāma mahāpuñño mahāyaso satta vassāni rajjaṃ kārento dānādīni nānākusalakammāni karonto tasmiṃ sukhavasanto kālam akāsi.

Kukkurasaṃvacchare tassa putto Indarājā nāma tayo setahatthino labhitvā mahāpuñño mahāyaso mahānubhāvo bhītapaccāmitto nānāpadesesu guṇapharito

---

(1) Les deux mots entre parenthèses sont sans doute à supprimer.
(2) A Kambajja °, B Kambujja°.
(3) Id.
(4) A Kambaja °.
(5) Les mots entre parenthèses sont à supprimer ou à reporter avant *pavesāpento*.
(6) AB Kambuja °.
(7) *Corr.* bhañjantena (?).
(8) A omet ces deux mots.
(9) A khuddhanagaram.
(10) Id.
(11) A añña pa, B aññaṃ pa.
(12) *Corr.* vasanto.
(13) A Romassaro.

ekunavīsati vassāni rajjaṃ kārento nānāpuññāni karonto āyupariyosāne yathākammaṃ gato.

Iti dasa te rājāno Samaticca-Buddhāṅkurādayo tasmiṃ Ayojyanagare pi dīghakāle vā lahukāle vā rajjaṃ kārentā sāmisammatā nānāpuññā nānākammāni kusalaṃ vā akusalaṃ vā sīladānādīni pāṇātipātādīni karontā bahusaddhā vā appasaddhā vā nānākaraṇehi Buddhasāsane puññasannicayā bhikkhusaṃghaṃ bahussutaṃ dhammavinayavisāradaṃ bahuvidhaṃ pubbe dhammañ ca vinayañ ca saṅgītiṃ na kārāpenti kasmā tesaṃ rājūnañ ca bhikkhūnañ ca akaraṇīyaṭṭhānappattā ca hetuupanissayaakaraṇīyattā (1) ca tasmā tehi tehi saṅgītiyaṃ tepiṭakaṃ Buddhavacanaṃ na kataṃ. Te pi aññāni kusalakammāni katvā āyupariyosāne yathākammaṃ gatā.

DUTIYADASARĀJAKATHĀ NIṬṬHITĀ

Buddhasakkarāje ekasattatisaṃvaccharasatādhikāni dvesaṃvaccharasahassāni atikkante nāgasaṃvacchare tassa Indarājassa putto JEṬṬHARĀJĀ nāma Ayojyanagare puññavanto paṇṇarasavassiko aṭṭha māse rajjaṃ kārento ekaṃ setahatthiṃ labhitvā appapañño duccarito hoti.

Tadanantaraṃ senāpatiādayo taṃ pi rājānaṃ gahetvā ghātetvā tassa pi vemātikaṃ ekaṃ puttaṃ ĀDICCAVAṄSAṂ (2) nāma navavassikaṃ tasmiṃ rajje sappasaṃvacchare abhisiñciṃsu.

Tadanantaraṃ aṭṭhadivasādhikekamāsaṃ rajjaṃ kārentaṃ tam pi te pi janā māretvā tassa pi vemātikaṃ aññaṃ ekaputtaṃ SĪ-SUDHAMMARĀJA-nāmaṃ terasavassikaṃ rajje assasaṃvacchare abhisiñciṃsu. So pi sesaaṭṭhārasa vassāni rajjaṃ kārento mahāpuñño mahāyaso mahātejo saddhāsampanno dānādīni puññakammāni karonto samena dhammena rājakicce caranto āyupariyosāne Maccurājassa santikaṃ yatthākammaṃ gacchati.

Tadanantaraṃ tassa putto DIVARO nāma dvādasavassiko rajjaṃ kārento mahāsenāpatinā mahāpuññena taṃ rājakicce paṭianusāsentena taṃ pi ucchaṅge (3) nisīdāpetvā sevake upaṭṭhāpetvā *attano mātu kalevarajhāpitakāle* (4) ekasaṃvacchare ghātito.

So senāpati pi SUVAṆṆAPĀSĀDO nāma rājā anto vammike suvaṇṇapāsādaladdhatā paññāsavassiko mahāpuñño mahiddhiko mahātejo tasmiṃ Ayojyanagare katipayavasse rajjaṃ kārento Sudhammena bhikkhunā Rājavaṅsena upabbajitvā rajjaṃ chindito antepurā palāyanto rājuyyāne vasanto tasmiṃ divase sūrayodhe ādāya ekāṃ hatthiniṃ āruyha nivattitvā antepuraṃ pavisanto aññamaññaṃ yujjhitvā taṃ Sudhammaṃ ghātetvā puna rajjaṃ labhitvā Janadhārāmaṃ kāretvā tasmiṃ ārāme Buddhadāse bahū jane datvā paṇṇarasa vassāni rājaṭṭhāne

(1) Sic.
(2) A Accavaṅsaṃ.
(3) *AB* uccaṅge.
(4) A omet les mots en italiques.

patiṭṭhito Buddhapādamaṇḍapapaṭisaṅkharaṇādīni nānākusalakammāni kārento aniccabhāvappatto āyupariyosāne Maccusantikaṃ gacchati yathākammaṃ.

Tadanantaraṃ tassa sesapaññāsavassiko Anujādhirājā taṃ sampattiṃ labhitvā catuvassāni rajjaṃ kāresi. Tassa Suvaṇṇapāsādarājassa putto ca dhītā ca dve puttā ahesuṃ. Nārāyo nāma putto mahāpuñño cūlapituno uparājā ahosi. Atha te dve rājaputtadhītaro Khattiyārāmañ ca Lokacuddhāmunārāmañ ca Paramakhattiyārāmañ ca kārento nānākusalakammāni katvā ahesuṃ. Cūlapitā rājā tassa ca bhaginiyā rājadhītāya saha methunadhammaṃ sevati. So uparājā tañ ca ñatvā kujjhitvā ekamāsaṃ rājupaṭṭhānaṃ agantvā paduṭṭhacitto aññamaññaṃ tena yujjhitvā taṃ gahetvā ghātesi.

Buddhasakkarāje sattasaṃvaccharadvisatādhikāni dve saṃvaccharasahassāni atikkante nāgasaṃvacchare tassa Suvaṇṇapāsādassa rañño Narāyo nāma putto pañcavīsativassiko tassa cūlapituno sampattiṃ chindanto aññamaññaṃ yujjhitvā taṃ pitucchaṃ ghātetvā sampattiṃ labhitvā mahāpuñño mahātejo mahāyaso katipayasaṃvacchare rajjaṃ kārento Jimmayyanagarañ ca Haripuñjayanagarañ ([1]) ca yujjhituṃ sūrayodhe ādāya taṃ nagaraṃ gantvā aññamaññaṃ yujjhitvā taṃ nagaraṃ labhitvā nagaraabbudānaṃ malanarānaṃ ubhayarūpe ādāya attano nagaraṃ nivattanto catuvīsati vassāni dvīsu nagaresu Ayojjaye ca Labbapure ca rajje vasanto Buddhapādamaṇḍapapaṭisaṅkharaṇādīni ca puññak mmāni karonto mahāsukho paccāmittānaṃ jayo nānāpadesesu kittiguṇajutindharo ekaṃ setahatthiṃ piyaṃ manāpaṃ labhitvā Labbapure vasanto āyupariyosāne yathākammagato.

Tadanantaraṃ aññavaṅso Bijarājā Mahāupādo nāma mahāpuñño mahāyaso sesasaṭṭhivassiko tassa rañño rājavaṅse ghātetvā taṃ sampattiṃ labhitvā tasmiṃ nagare dasa vassāni rajjaṃ kārento Buddhapādamaṇḍapapaṭisaṅkharaṇādīni ca dānasīlādīni nānākusalakammādīni karonto saddhāsampanno mahājane rammāpayanto ([2]) āyupariyosāne Maccurājasantikaṃ gacchati.

Tadanantaraṃ *tena Narāyaputto pālito tassa pālaputto Atikkama-Sarasakka-nāmo* ([3]) tassa uparājā Mahālono nāma mahāpuñño mahātejo sesacattāḷīsavassiko satta vassāni rajjaṃ kārento tasmiṃ nagare bahuṃ pāpakammaṃ karonto pāṇātipāto appāni kusalakammāni karonto āyupariyosāne kālam akāsi. Tassa dve puttā kulavaṅsaanughātentā mahāpuññā ahesuṃ.

Tadanantaraṃ tassa tesu jeṭṭhaputto uparājā pitari mate tasmiṃ taṃ sampattiṃ labhitvā sesatiṃsavassiko mahiddhiko mahānubhāvo Mahācoro nāma bahupāpo pāṇātipāto appāni kusalakammāni karonto chavīsati vassāni rājakicce caranto mahāsukho bahusukhesu mahājane patiṭṭhāpento aniccabhāvaṃ patto āyupariyosāne yathākammaṃ gato.

Tatiyadasarājakathā niṭṭhitā.

([1]) A Harihariñjaya°.

([2]) Sic. *Corr.* rāmapāyanto (?)

([3]) A omet les mots en italiques, qui dans *B* sont ajoutés à l'encre de la main du Buddhaghosa.

Buddhasakkarāje pañcasattatisaṃvaccharadvisatādhikāni dve saṃvacchara-sahassāni atikkante tadanantaraṃ mūsikasaṃvacchare tassa pi kaniṭṭhaputto Anujādhirajā uparājā mahātejavanto tassa bhātuno dvīhi rājaputtehi Paramesena ca Abhayena ca taṃ sampattiṃ chindito aññamaññaṃ yujjhitvā te rājaputte palāpento te anubandhāpetvā te pi gāhāpetvā ghātetvā taṃ sampattiṃ labhitvā paññāsavassiko mahāpuñño mahāyaso mahiddhiko mahānubhāvo mahāparivāro Mahākālo nāma kusalacitto saddhāsampanno tasmiṃ Ayojayanagare pakatināmena rājapaveṇiyaṃ Rājādhirāja-rāmādhipatī ti sammato nirapaccāmitto ([1]) nānāpadesesu kittiguṇajotako ārāmavihārapariveṇāni ca uposathāgārāni ca sīladānādīni nānappakārāni kusalakammāni karonto manoramaṃ susubhaṃ devanagaravimānasadisaṃ rajatasuvaṇṇaratanakacakkamayaṃ ([2]) nagarañ ca tipāsādañ ca paṭisaṅkharitvā Buddhapādamaṇḍapañ ca paṭisaṅkharitvā suvaṇṇapaṭṭena pārumpāpetvā manoramaṃ susubhaṃ devavimānasadisaṃ kacakkarajatasuvaṇṇaratanamayaṃ pavaraṃ nānāvicittaṃ suvibhattavirājitaṃ subhaṃ tañ ca kārāpento Buddhavacanāni ca karitvā tasmiṃ nagare ramme devanagarasadise paripuṇṇe mahāsukhesu mahājane patiṭṭhāpento ahosi. So pi samena dhammena rajjaṃ kārento ratanattayagāravo sīlācāradhammadharo Laṅkādīpamhi kittiguṇapākaṭo Laṅkissarena dhammañ ca saṃghañ ca avijjamānaṃ tasmiṃ icchantena Ayojayindo ratanattayagāravo mahāpuñño ratanattayaṃ upaṭṭhāko suvaṇṇanidhibhūto ratanattayehi ([3]) paripuṇṇo ti sutvā dhammañ ca saṃghañ ca yācāpetuṃ nāvāya dūte paṇṇākārehi saha pesito taṃ sāsanam sutvā somanassappatto nānāāhārehi dūte paricāretvā ([4]) nāvāya dūte ca suvaṇṇarajatamaye Buddharūpe ca Dhammavinayañ ca bhikkhusaṃghañ ca rājapaṇṇākāre ca Laṅkindassa paṭipesesi. Laṅkissaro dutiyam pi dūte tathā paṭipesesi. Ayojayindo tatheva te pi paṭipesesi. So bahuputto bahuvibhavo bahubalabāhano jeṭṭhaputtena Dīpesanāmena uparājena ayuttaṃ micchācārañ ca anumahesiyā pituno aññaṃ pāpakammañ ca mahāsāvajjaṃ kato tam pi ghātetvā vemātikaṃ ekaṃ rājaputtaṃ Udumbarapupphaṃ nāma uparāje ṭhapetvā sattavīsati vassāni rajje vasanto mahallako byagghasaṃvacchare āyupariyosāne aniccadhammappatto yathākammaṃ pañcakkhandhabhedaṃ gacchati. Tadā nirāsabhayaṃ surammaṃ manoramaṃ susubhaṃ devanagarasadisaṃ pavaraṃ paripuṇṇaṃ bahudhaññaṃ nirapaccāmittaṃ tañ ca nagaraṃ ahosi.

Buddhasakkarāje ekasaṃvaccharatisatādhikāni dve saṃvaccharasahassāni atikkante byagghasaṃvacchare so Udumbarapuppha-uparājā sampattiṃ labhanto tassa Jeṭṭhādhirājena Ekadasanāmena Citrasundharañ ca Sundharadibbañ ca Sevabhattiñ ca tayo rājaputte mahabbale ekamātike sapitake pi attanā vemātike

---

([1]) Sic.
([2]) *Kacakka* est évidemment le siamois *ka:chŏk*, verre.
([3]) *Corr.* ratanehi (?)
([4]) *A* pariharetvā.

ghātito [1] sesadvemāse rajjaṃ kārento mātugāmena asaṃsaṭṭho Jeṭṭhādhirājassa rajjaṃ nīyādetvā mahantena sakkārena sāsane sayaṃ pabbaji.

Jeṭṭhādhirājā sesaaṭṭha vassāni rajjaṃ kārento appapañño samūḷho hirottappasampanno rājakicce avicāretvā guṇadose nisammakārī ahosi. Atha kho senāpatimaccādayo nāgarā ca janapadā ca gāmanigamā ca asaccadhamme ṭhitā duccaritasampannā aññamaññaṃ viheṭhentā nānākāraṇehi janapadañ ca gāmanigamañ ca maddantā bhavanti. Tesu tesu ṭhānesu sabbe te bahudukkhā bahurogā bahūpaddavā bahudomanassupāyāsā appāyukā ahesuṃ. Pathavī āpo tejo vāyo cattāro mahābhūtā nānāviparittā [2] rukkhaphalāni viparittarasāni sakuṇalohitaṃ viya tambavaṇṇaṃ udakam gambhīre uttānā gambhīrā uttāne utuviparittā sīte uṇhā sītā uṇhe vātā hi visamaṃ vāyanti meghavalāhakā nānāvaṇṇā nīlā kāḷakā lohitā paṇḍukā ākāse nānādise pākaṭā amanussā pisācā paccantagāmanigamarājadhānisu nānākāraṇehi kupitā ahetupākaṭā Biruṇadevā vassaṃ na vassāpenti utusamaye. Atha kho nānārājadhānijanapadesu dunnimittā upaddavaghorā bhinnā mahācetiyā ca paribhinnabhaggā mahāpabbatā viparittā mahāugghosasaddaparidevanasadisā mahābhayabheravā amanussapisācā mahāsaddahasitā vā mahāugghosaparidevanā vā manusse nānāābādhagilānā viheṭhayantā ahesum. Cattāro mahābhūtā nānādunnimittā nānāvipariṇāmitā nānāviparittā mahānagarassa vināsāya pubbanimittā evaṃ tāva.

Buddhasakkarāje dve saṃvaccharatisatādhikāni dve saṃvaccharasahassāni atikkante sasasaṃvacchare Vamārājā Maṃlonāma [3] anekanahute caturaṅgasūrayodhe ādāya āgantvā Haṅsānagaram pi yujjhitvā taṃ labhitvvā bahū Rāmare gahetvā Ayojyanagaraṃ āgato nāgarehi yujjhitvā Jaladhārakukkuṭe nāma vattiraṇe [4] vasanto udarābādho na cirass'eva marati. Atha vā ke ci so rājā pi Vara-Meru-ārāme raṇaṭhānaṃ passituṃ sūrayodhehi āgantvā nāgarā mahāsaraṃ khipanti taṃ saraṃ phusitvā taṃ vaṭṭiraṇaṃ [5] nivattitvā tasmiṃ rattiyaṃ maratī ti vadanti. Tadā Udumbarapupphabhikkhu-Anujādhirājā tināgarehi balavapaccāmitte disvā bhītehi punappunaṃ āyācito upabbajitvā nagaraṃ rakkhati paccāmittā te yadā palāyanti. So rājā temāsaṃ vasanto rajjaṃ nīyādetvā Jeṭṭhādhirājassa tadā puna pabbaji. So Jeṭṭhādhirājā tasmiṃ nagare sampattiṃ sampaṭicchitvā rajjaṃ kāresi. Atha tassa Maṃluṅgassa cha puttā ahesuṃ. Tesu jeṭṭhaputto tīhi kaniṭṭhehi attano nagaraṃ rakkhati. Dve puttā pitarā saha āgantvā taṃ Ayojyanagaraṃ alabhantā tasmiṃ nāgasaṃvacchare te balanikāye gahetvā attano pitu kalevaraṃ karāpetvā bāhiravijite taṃ kalevaraṃ jhāpetvā tattha cetiyaṃ kāretvā attano nagaraṃ nivattiṃsu. Ath'assa so jeṭṭhaputto Maṃluko nāma [6] tasmiṃ

---

(1) *Corr.* ghātetvā.
(2) *Corr. partout* viparita.
(3) A Maṃsā°.
(4) *Corr.* raṇavaṭṭiyaṃ.
(5) *Corr.* raṇavaṭṭiṃ.
(6) A Jeṭṭha Maṃluko nāma putto.

rajjaṃ kārento purāṇanagare vasantaṃ nivattantaṃ mahāsūrayodhaṃ Mimlamiñkhuṃ nāma [1] senāpatiṃ sampattiṃ chinditukāmaṃ yujjhitvā tam pi gahetvā saha mittabandhanena taṃ ghātetvā tasmiṃ rajjaṃ kāresi.

Kukkuṭasaṃvacchare chaṭṭhe Ratana-Āvarājā yuddhasajjaṃ kāretvā Ayojyanagaraṃ gāhāpetuṃ mahāsūrayodhaṃ samāhitasenaṃ pesesi. Tadā so mahāsūrayodho mahati balanikāye ādāy Ayojyaṃ nagaraṃ āgantvā *nāgarehi yujjhanto* [2] nāgarā yuddhaṃ ajānantā bhīrukā na ekacchandā na ekacintanā na ekakammakatā nānāmanā palāyanti taṃ nagaraṃ parivāretvā dve vassāni nāgare āhārakkhayehi chātakehi dubbalehi parājite.

Buddhasakkarāje dasasaṃvaccharatisatādhikāni dve saṃvaccharasahassāni atikkante sunakhasukaraghaṭasaṃvacchare cetamāse sukapakkhe navamītithiyaṃ bhūmavare sorayāme rattiyaṃ sañkānte taṃ nagaraṃ yathākālaṃ yathāvināsaṃ yathākhīṇāyukaṃ yathāpariyāyaṃ yathāsuññaṃ nassati mahājane ca rājavañsādike bahūni dhanāni ca gāhāpetvā nagarañ ca tipāsādañ ca ārāmavihārañ ca jhāpetvā pākāraṃ bhindāpetvā Āyojyanagare vatthūni dhammavinayatipiṭakādīni ca vināsetvā attano nagaraṃ nivattitvā bahudhanāni rājakulādīni khuddakamahantaāvudhāni ca attano sāmikassa deti. Tadā Arimaddananagaravāsino bahurajatasuvaṇṇaratanabhūtā ahesuṃ. Tasmiṃ Ayojyanagare nānāpakāraṇehi Vamāpaccāmittehi vināsāpite so Ayojyarājā nagarā palāyanto araññe nilīyitvā nirāhāro paccāmittehi gahito dubbalo sayaṃ mato.

Bahusokaparidevadukkhadomanassupāyāsābhibhūtā buhuchātapipāsadubbalā ñātimittaputtadāramātāpitu viyogā pahūtappakaraṇaupabhogaparibhogadhanadhaññahiraññasuvaṇṇaratanavināsā anāthaduggatakapaṇacaṇḍālabhūtā nirāhārā bharavatthaāvasā kisadubbaṇṇavirūpakāya rukkhatiṇalatāvanabhisamuddhatacapaṇṇapupphaphalabījādiāhārā bahū manussā varakā araññesu nānāpadesesu carantā bahudukkhehi ativiya khedaṃ jīvitaṃ kappenti. Te manussā vaggavaggā gumbagumbā nānāvippakiṇṇa aññamaññaṃ paharantā vilumpantā dhaññataṇḍulalonakādīni [3] chindanta nirāhāraappāhārā kisadubbalaappamaṃsalohitā ca dukkhasamantasāhasā matā vā amatā vā ahesuṃ. Ñātiviyogena sampattivigogenā ti duvidhā vippayogasamanāgatā aññamaññaṃ mettacittavirahitā chātakabhayena pīḷitā Buddharūpañ ca dhammañ ca bhikkhusaṃghañ ca anādarā kasirena attano jīvitaṃ kappesuṃ. Bhikkhusaṃghā dāyakehi piṇḍapātaṃ alabhantā kilantarūpā dukkhāsavadharā udarahetu nissitakehi āhāraṃ vyāvaṭā labbhantā vā alabbhantā vā samaṇavesakasiṇe nibbindamānā upabbajitvā vā yathābalena jīvitaṃ kappesuṃ. Ekaccā kāsāvapiyā [4] ativedanāya uñchena (?) paggahena yāpetuṃ saussāhā paribhuñjantā vā aparibhuñjantā vā virūparūpa cammaṇi saṇṭhitagatā na ekacitta Buddharūpe ca dhamme ca ālayavirahitā arakkhanta yathāṭṭhāne kappesuṃ. Micchādiṭṭhikā Buddharūpassa antarāyaṃ karonti. Te dhammavinayatepiṭakā virahitārakkhā nānāvināsā micchādiṭṭhikehi vattharajjuñ ca

---

(1) A Mila°.
(2) A omet les mots en italiques.
(3) Sic.
(4) *Corr.* Ekacce kasavapiyā.

chinditā vā okirantā unduraupaccirakhāditā (1) vā jaladharanīpatita ovaṭṭena vā nānānaṭṭhā nānāsuññā ahesuṃ. Te bhikkhū pacchā appāvasese dhamme passantā saddhāsampannacittā te pi vicinitvā ekacca (2) dhammavinayā thiragambhīrā ekaccā (3) pi ekabandhasesā vā dvebandhasesā vā gambhīraaḍḍhasesā vā paripuṇṇā vā aparipuṇṇā vā nānā ākulā jātā siyuṃ. Te uccinitvā yathābalena saṅgaṇhitvā attano vasanaṭṭhānaṃ ānetvā ṭhapesuṃ. Paccayadāyakā maraṇasesā pubbakusalakammasannicayā appadhanasesā vā Cīnapadesehi ābhataṃ āhāraṃ vā attano bāhubalehi vā āhāraṃ labhanta attano pubbakusalakammatejena ca Buddhasāsanaghaṭaladdhabhūmidāsabhūtahetunā ca paripuṇṇindriyā saddhācittena saddhammadesanaṃ sotukāmā aparena samayena tesaṃ santikaṃ gantvā āyaciṃsu. Te appassutā vā bahussutā vā jīvitarakkhanatthāya lābhasakkāraṃ icchantā taṃ sampaṭicchitvā attanā ānitadhamme uccinitvā vicāretvā suddhacittena yatha attanā sikkhitena tesaṃ saddhammadesanaṃ desenti. Te dāyakā dhammaṃ sutvā puttanattañātisambandhaviyogena bahusokā ñātikavigogaabhibhūtā te anussarantā mandasaddhā vā bahusaddhā vā bahusaṃvegamānasā attadukkhabhayam anussarantā Buddharūpañ ca dhammañ ca racitvā puññamahaṃ katvā ñātīnaṃ puññakoṭṭhāsaṃ uddisitvā ahesuṃ. Ekacce attano puttanattāyo Buddhasāsane pabbājesuṃ. Aparabhāge pubbakammaṃ karaṇatthāya te bhikkhū bahuvaggā bahuantevāsikā vā catupaccayaparipuṇṇā paripuṇṇamanā Buddhasāsane ussāhaṃ janetvā dhammavinayañ ca pariyesantā Buddharūpe ca obhaggavibhaggaaṅgapaccaṅge nānākule nānāvināse vā kuṭivihārasīmābuddhathūpe ca nānāvinaṭṭhe oloketvā saṃvegamānasā assūni puñchantā Buddhasāsanapiyatarattā kampitahadayā antevāsikehi saddhiṃ yathā yuttaṭṭhāne Buddharūpe paṭisāmenti. Ye dhammavinayā vināsasesā yāvatake tāvatake gahetvā te bhikkhū attano ṭhāne ānesuṃ. Sabbe janā paripuṇṇaāhārā purāṇagāme nānāvāsapurāṇakkhettavatthusmiṃ vā gehāni āropenti. Sabbe bhikkhū piṇḍapātaāhāre nānappakāre samphusantā attano attano (4) sahāyakehi vā nissitakehi (5) saddhiṃ purāṇaārāme ovarakañ ca kuṭiñ ca āropetvā tattha vassāvāsaṃ vasanti.

Tadā Ayojyanagare vināsite mahāyodho Bamissaro catupañcake paṭisaṇṭhānakare (6) Ayojyavāsijane Sūrissare raṭṭhavijitesu tvaṃ idha sāmiko vassū ti vacanena ṭhapetvā ime janā aññamaññaṃ ghātentū ti cintetvā issāghātacittena attano nagaraṃ nivattati. Te janā hi lobhadosamohābhibhūtā appapuññā appapaññā issiriyasiriṃ (7) rakkhituṃ asakkontā aññamaññaṃ pi vilumpantā ghātentā mahāvināsaṃ pāpuṇanti. Ekacce mahabbalā mahāvaggabandhā aññe attavase ākaḍḍhitvā vaggavaggā gumbagumbā aññe aññe vihiṃsanti virodhenti. Ekacce mahabbale labhitvā attano byūhaṃ rakkhanto paccamitte yujjhanto ekadā jayo ekadā parājito nānāvināso balavakaliyuge kāle ahosi.

---

(1) A°upacchira° (= upacikā) ?

(2) *Corr.* ekacce.

(3) Id.

(4) A *omet* attano.

(5) *Ajouter* vā.

(6) *Corr.* paṭisanthārakāre.

(7) Sic, d'accord avec l'orthographe du siamois *isrījājōt*, khmèr *eisěriyos* « honneur ».

Iti Ayojyanagare vināsite pi tadā Ayojyavijite Vissanulokarājā ca Nagarasiridhammarājā ca Nagararājasīmārājā ca Varanāyarāsī ca ti catasso (1) janā attano attano nagare issarā ahesuṃ.

Tesu Vissanulokapure janehi aṅkāraṃ (2) sampaṭicchitvā so Vissanulokarājā setacchattaṃ ussāpetvā taṃ abhisitto Buddhasāsane sikkhāpadāni maddentena nānāpāpena surāmadena bhikkhulāmakena mahabbalena Vara-Svāṅga bhikkhunā saha tikkhattuṃ mahantehi yodhābalehi aññamaññaṃ yujjhitvā na jayaparājayo tasmiṃ nagare cha māse rajjaṃ kārento ekuṇapaññāsāyuko kālam akāsi.

Tadā Nagarasiridhammarājanagare Nagarasiridhammarājā tathā aṅkāraṃ (3) sampaṭicchitvā abhisekaladdho sesadve vasse rajjaṃ kārento Dhanapure vasantena Vajirapākāraraññā jalathalamaggehi bahusūrayodhehi taṃ nagaraṃ gantvā nāgarehi yujjhitvā taṃ labhitvā tañ ca mahājane ca nānāvatthūni gahetvā attano puraṃ nivattito tassa rañño sesasatta vassāni vase vasanto tena pi parisuddhacittaṃ tañ ca vicāretvā pesetvā Siridhammarājanagare puna Siridhammarājaṃ ṭhapito yathābalaṃ sesacatuvassāni tasmiṃ vasanto tato aparabhāge Ratanakosindaindanagaraṃ āgantvā Ratanakosindarañño dāso āyupariyosāne yathākammaṃ gato.

Atha Nagararājasīmārājā janehi ghātito añño rājā ṭhapito pi Debbividhanāmena (4) pubba Ayojyarājaputtena saha janehi ghātito marati. Rājaputto tasmiṃ Nagarasīmāpure vasitvā janehi issaraṃ na dato janānaṃ vase vasanto sesasaṃvacchare dukkho Vajirapākārarañña taṃ gantvā yujjhitvā taṃ gahetvā ānetvā attano pure ghātito marati.

Atha Vara-Nāyarāsi ca Tibodhivaṭṭiraṇe (5) sattamāse Vamāmahāyodhena ṭhapito issaro Dhanapurirañño bhīto palāyanto tena anugantvā ghātito saha ñātimittehi kālam akāsi.

Ayojyanagaravināsakathā niṭṭhitā

Iti saṃvegahetutilakkhaṇañāṇatthāya Saṅgītiyavaṅse kate anukkamachatiṃsarājaniddeso nāma sattamo paricchedo.

Traduction

Exposé tiré des chroniques *(rājavaṃsa)* de Birmanie *(Vamā)* (6), de Pégou *(Rāmara)* (7) et de Siam *(Syāma-Dayya)* (8).

La religion du Buddha n'était plus pratiquée que dans le royaume thaï de Siam, le pays de *Mandharājamalāna* (?), le royaume khmèr du Cambodge *(Kambuja-Khemarājapadesa)*, le royaume môn de Pégou *(Haṃsā-Rāmarar°)* (9), et le royaume birman d'Āva et de Pagan *(Āva-Phukāma-Vamār°)*.

(1) *Corr.* cattāro.

(2) *A* aṅgāraṃ.

(3) Id.

(4) *A* thapito pi bbivicanāmena.

(5) *Corr.* °raṇavaṭṭiyaṃ.

(6) En siamois *Phāmā*.

(7) Restitution fautive. La forme siamoise *Ramān* (= pégouan) s'écrit *Ramañ* et correspond au pāli *Rāmañña*.

(8) *Dayya* (plus bas *Diya*) = *Thāi*.

(9) *Haṃsā*, forme abrégée de *Haṃsavatī* (Pégou).

En 2000 et plus ([1]) de l'ère du Buddha (1457 et suiv.), guerres entre les rois de Birmanie et de Pégou ; détresse des populations, et principalement des bonzes.

En 1892 de l'ère du Buddha, année du Tigre (1350) ([2]), régnait dans la belle ville d'Ayuthya semblable à la cité des dieux, un roi nommé Rāmādhipati Suvaṇṇadola ([3]). Agé de 37 ans, possédant de grands mérites, une grande renommée, une cour nombreuse et une grande puissance, jouissant du fruit des bonnes actions accumulées par lui dans ses existences antérieures, il était l'étendard du Siam. Ce fut lui qui fonda la ville, le palais, les monastères, sanctuaires, salles de l'uposatha, et cetiya, et les orna de divers ornements. Il mourut de mort naturelle après avoir régné avec justice pendant 19 ans, et pratiqué les vertus, à commencer par la libéralité.

Après lui, son fils Rāmessura, possédant de grands mérites, prit le pouvoir à l'âge de 30 ans et régna 3 ans ([4]).

Après lui, son oncle maternel nommé Bañu-Mahānāyaka usurpa la royauté en l'exilant. Possédant de grands mérites, faisant beaucoup de bonnes œuvres, observant les préceptes et pratiquant les vertus, à commencer par la libéralité, il mourut de mort naturelle après un règne heureux qui avait duré 18 ans ([5]).

Après lui, son jeune fils Suvaṇṇacanda régna 7 jours ([6]).

([1]) L'expression *seso*, qui reviendra plusieurs fois, est prise dans le sens du siamois *sēt* (*Ji sīb khōn sēt* = vingt personnes et plus).

([2]) Il faut se rappeler une fois pour toutes que l'année siamoise ne commençait qu'en mars-avril. Par conséquent le millésime des années chrétiennes données entre parenthèses doit être augmenté d'une unité si l'évènement relaté a eu lieu dans les derniers mois de l'année siamoise.

([3]) *Suvaṇṇadola*, le berceau d'or, est l'équivalent exact de *Û Thong*, surnom du fondateur d'Ayuthya. *Rāmādhipati* est son nom de sacre.

([4]) Suivant toutes les autres versions, *Ramesuên* ne régna qu'un an.

([5]) C'est le Bōrommāraxathīrat (*Paramarājadhirāja*), des textes siamois. Il avait effectivement porté le titre de *Khŭn Luâng Phôngud* (Bradley, I, p. 5). Je ne sais pourquoi Bowring (I, p. 44) et Bastian (p. 363) en font un frère de Ramesuên. C'était d'après Bradley (Ibid.) le frère aîné de la femme de Châo Û Thong, donc l'oncle maternel de Ramesuên, comme le dit le texte pāli. D'accord avec Frankfurter (p. 5), celui-ci affirme que l'oncle éloigna le neveu (en l'envoyant à Lōphbāburi). Les recensions plus récentes parlent d'un exil volontaire, ce qui est moins vraisemblable. On trouvera plus loin d'autres exemples de ces « atténuations ». La durée du règne, 18 ans, est également conforme à la version de Frankfurter ; les autres ne le font régner que 13 ans.

([6]) La forme courante du nom en siamois est *Thọng Lǎn* qui signifie « borborygmes intestinaux », surnom bizarre et peu respectueux, même pour un enfant de 14 ans. La forme pālie est confirmée par le texte de Mōngkŭt qui écrit *Thong Chăn*, et par la version abrégée de Bradley (I, p. 6) qui donne les deux formes. Graphiquement la confusion entre *Thong Chăn* et *Thọng Lǎn* est facile. Le texte de Luâng Prasöt donne la forme *Thong Lan* (sans tons).

Alors Rāmessura reprit le pouvoir en faisant tuer (son cousin, fils de l'usurpateur). Il régna 6 ans et mourut après avoir fait toutes sortes de bonnes œuvres.

Après lui, son fils Rāmarāja, possédant de grands mérites et une grande renommée, régna 3 ans [1].

Après lui, son oncle maternel Nagaraindа, chef de la ville de Suvaṇṇabhūmi et parent de Bañu-Mahānāyaka, usurpa la royauté à Ayuthya en faisant tuer (Rāmarāja) [2]. Il fit beaucoup de bonnes œuvres, et mourut à un âge avancé, après un règne de 20 ans.

Après lui, son fils nommé d'abord Sāma [3], ensuite Paramarājādhirāja, possédant de grands mérites, régna 20 ans et mourut.

Après lui, son fils Paramatilokanātha régna dans la capitale. Possédant de grands mérites, un grand bonheur, il fit faire de bonnes œuvres par ses sujets et en fit lui-même beaucoup. Après avoir régné 20 ans, il abdiqua en faveur de son fils Indarāja et entra en religion.

Indarāja, possédant de grands mérites et une grande renommée, pratiquant les vertus, à commencer par la libéralité, eut un long et heureux règne : il mourut après être resté sur le trône pendant 37 ans.

Après lui, son fils Rāmādhipati, possédant une grande renommée et une cour nombreuse, pratiquant les vertus, à commencer par la libéralité, eut un long et heureux règne : il mourut après être resté au pouvoir pendant 38 ans [4].

C'est ainsi que dans la ville d'Ayuthya, ces dix rois depuis Suvaṇṇadola, pratiquant les vertus à commencer par la libéralité, fondèrent des monastères, des temples, des cellules, de diverses sortes, en nombre plus ou moins grand ; les uns étant pleins de dévotion, les autres s'adonnant plus ou moins au péché, remplissant plus ou moins leurs devoirs de roi, suivant la force ou la faiblesse de leur esprit, ces princes moururent suivant leurs mérites.

Fin de la première histoire des dix rois

---

(1) *Ramāraxathirāt (Rāmarājādhirāja)*, ou *Phra:ja Ram Chāo*, régna 14 ans selon toutes les versions.

(2) Ces détails généalogiques sont nouveaux, et peut-être exacts. Il est peu probable que Rāmarāja ait été tué : les autres versions s'accordent à dire qu'il fut envoyé à Padagucam comme gouverneur, et d'après Frankfurter (p. 5), il vint 10 ans après rendre hommage au nouveau roi. — Suvannabhumi est un lapsus pour Suvaṇṇapuri = Mưảng Sŭphăn.

(3) *Chāo Sām*, c'est-à-dire le troisième (fils).

(4) Toute cette période, depuis Nagara-Inda, jusqu'à Rāmādhipati est des plus compliquées. Pour les noms des rois et leurs relations généalogiques, le pāli est d'accord avec la version résumée de Bradley et avec la liste de Bastian (p. 547). La version développée de Bradley ignore Intharaxa, père de Ramathībōdi mais Mōngkŭt le rétablit. Le texte de Luảng Pra:sŏ't, traduit par Frankfurter, est extrêmement confus et n'indique pas clairement qui a succédé à Bŏrŏmmătrailŏkănăt.

En 2072 de l'ère du Buddha, année du Bœuf (1529) (1), le fils de Rāmādhipati, nommé SAMATICCA (2) BUDDHĀÑKURA, régnait à Ayuthya. Il resta sur le trône pendant 5 ans et mourut d'une maladie infectieuse (3).

Après lui, son fils VARA-RAṬṬHĀDHIRĀJAKUMĀRA, âgé de 5 ans, régna durant 5 mois.

Il fut tué par un fils de la sœur de Rāmādhipati, nommé JAYARĀJĀSĪ (4). Celui-ci possédant une grande rénommée, une puissante armée, fit diverses bonnes œuvres et mourut après un règne de 13 ans.

Après lui, son fils nommé BAYATTA, (5) âgé de 10 ans, régna 3 ans, et fut tué par Yotta-Si-Sutācandā (6), première femme de Jayarājasī. Celle-ci fit proclamer roi le Nāyaka Jinarāja et se proclama elle-même reine principale.

Le nouveau roi (ayant pris le titre de) NĀYAKA VARA-VAṄSĀDHIRĀJA, régna pendant 40 jours, puis fut tué, avec Si-Sutācandā, par le Nāyaka Birendadeva, le Nāyaka Indadeva, Mahāsīyasa, et par d'innombrables soldats du palais (7).

L'année du Singe (1548) (8) VARA-DIRARĀJA (9), fils de la sœur de Jayarājāsī monta sur le trône à Ayuthya. Il accorda à Guṇa-Bireṇadeva le titre de

---

(1) D'accord avec FRANKFURTER (p. 9) qui place l'avènement de Buddhaṅkura en 891 de la petite ère année du Bœuf. Pour toute cette période JONES, BRADLEY, etc., sont en retard de 20 ans.

(2) *Sŏmdĕt*, écrit *Samdec*.

(3) Il est malaisé de déterminer à quelle maladie connue correspond *ahivātakaruga*. Le dictionnaire siamois *Vacanānukrama* (Bangkok, 1902) glose ce terme par « nom d'une certaine maladie dans laquelle il y a du venin comme le venin de serpent ». D'autre part, PALLEGOIX, traduit *vata:ka:rŏk* par « maladie pestilentielle à cause du souffle d'un serpent, choléra ». Enfin, BRADLEY (p. 11) dit que le roi mourut de la maladie appelée *thŏrāphit*, qui est un nom de la petite vérole.

(4) BRADLEY (I, p. 11) et MŎNGKŬT (I, p. 15) disent simplement que *Xăijāraxathirât* était un parent (*raxāvong*) de Ramathīhŏdi, sans préciser autant que le pali. Mais ils rapportent de la même façon la mort tragique du jeune *Phra: Rătthatthiraxăkŭman*, que FRANKFURTER (p. 9) attribue à un « accident ».

(5) *Phra: Jŏt Fa*, ou *Phra: Kĕo Fa* des recensions siamoises.

(6) Je ne sais trop quel titre cache *Yotta* (ou *Yogga*) ?

(7) Le texte traduit par FRANKFURTER fait (p. 10) un récit singulièrement discret de ce drame de palais : « Le dimanche 5e jour de la lune croissante du 8e mois 910 de la petite ère, un *accident* arriva au roi. Khŭn Xĭnărât prit le pouvoir pendant 42 jours, mais il lui arriva un *accident* ainsi qu'à une des femmes du roi nommée Si Sŭdachăn.. ». Le récit de BRADLEY et des autres coïncide avec le pali.

(8) Le millésime n'est pas donné, mais comme les événements qui se sont déroulés depuis l'avènement de Buddhaṅkura en 1529 ont rempli 19 ans, il s'agit évidemment de l'année 1548-49 qui fut en effet une année du Singe. C'est d'ailleurs la date de FRANKFURTER (p. 10) et de MENDEZ PINTO cité par BOWRING (I, p. 50).

(9) Le nom siamois est *Phra: Thienrât*. Ce prince était entré en religion à la mort de Phra: Xăijăraxathīrât. Il prit en arrivant au pouvoir le titre de Măhāchăkkrāphat (*Mahācakravartin*) sous lequel il est généralement connu.

Mahādhammarāja et le gouvernement de Phītsānulŏk *(Vissanuloka)* ; et il combla d'honneurs ses autres partisans. Possédant de grands mérites, une grande renommée, une cour nombreuse, il captura sept éléphants blancs et vivait heureux dans (sa capitale) [1]. Dans l'année du Porc (1563) [2], le roi de Pégou *(Haṃsānagara)* prit avec lui un guerrier valeureux et une armée à quatre divisions, et marcha sur Ayuthya dans l'espoir de prendre cette ville florissante. Il combattit, mais ne réussit pas à s'en emparer. Il demanda alors quatre des éléphants blancs et le fils (du roi), et les emmena avec lui dans son royaume. Dehrarāja avait régné pendant 16 ans, durant lesquelles il avait fait beaucoup d'œuvres pies ; mais la perte de ses éléphants blancs le remplissant de regrets et de tristesse, il abdiqua en faveur de son fils Mahāmahinda et entra en religion.

Mahāmahinda régna 7 ans. Son ennemi, le roi de Pégou, étant venu combattre, s'empara de la ville d'Ayuthya, emmena (Mahāmahinda) en captivité et retourna dans son royaume après avoir proclamé roi dans la capitale (Ayuthya) Mahādhammarājāsi, gouverneur de Phītsānulŏk [3].

Mahādhammarājāsidviratana, possédant une grande renommée, de grands mérites, un grand bonheur, fit beaucoup de bonnes œuvres et mourut après un règne de 22 ans.

Son fils Narissarāja [4] régna à Phītsānulŏk. Ayant su qu'au Pégou le roi avait été remplacé à sa mort par l'uparāja, et que ce dernier nourrissait des desseins hostiles à son égard, Narissa, de concert avec son frère cadet *(anujādhirāja)* songea à lui faire la guerre. Il engagea le combat, à Ayuthya, avec l'uparāja fils du roi de Pégou. Il le poursuivit et le tua en combat singulier à dos d'éléphants, en lui coupant la tête avec sa longue épée. Victorieux il fut couronné à (Ayuthya) ; il possédait une grande renommée et un grand éclat. En 2134 de l'ère du Buddha, année du Tigre (1591), Narissa, cerné par le roi

---

(1) Le ms. *B* ajoute que « ces faits ne sont pas relatés dans le Phŏngsāvadan détaillé », ce qui est inexact. Jones, Bradley, Mŏngkŭt les mentionnent tous à l'année 891 de la petite ère.

(2) Le millésime n'est pas indiqué, mais comme d'après notre texte Diraraja régna 16 ans, et que la guerre avec le Pégou marque la dernière année de son règne, il s'agit forcément de l'année 1563-1564 qui fut bien une année du Porc. Cette date, qui est celle de Frankfurter (p. 13), a de fortes chances d'être exacte puisqu'elle est confirmée par les sources birmanes (cf. Nai Thien, *Burmese Invasion of Siam*, Journal of the Siam Soc., 1908, V, I, p. 28).

(3) La construction de cette phrase est tout à fait incorrecte, mais le sens n'en est pas douteux. — Le texte pali place cette invasion sept ans après la précédente, donc en 1569, d'accord avec Frankfurter (p. 14) et les sources birmanes (Nai Thien, *loc. cit.*, p. 67). La recension résumée de Bradley (I, p. 14) semble avoir confondu les deux campagnes en une seule. La recension développée, plus embrouillée que jamais pour cette période, dédouble chacun des règnes de Māhachākkraphăt et de Māhinthāraxathĭrāt.

(4) Bien connu sous le nom de *Phra: Nārēt.*

du Cambodge qui avait réuni une armée à quatre divisions et s'était dirigé avec des intentions hostiles sur la capitale, livra bataille à son ennemi, le vainquit et le mit en fuite avec son armée [1]. Il le poursuivit, tout en combattant et en massacrant une multitude (de soldats), atteignit la capitale (du Cambodge) et l'investit. Il envoya au combat son propre général, le fit entrer dans la ville et mit en fuite le roi du Cambodge. Ce dernier s'enfuit sur un navire de guerre, mais Narissa le poursuivit sur un autre bâtiment et parvint à le rejoindre. Durant le combat naval qui s'ensuivit, Narissa décocha contre le mât du bateau (de son ennemi) une grande flèche qui le brisa [2]. Il s'empara alors du roi et le mit à mort. Quand il se fut rendu maître de la capitale du Cambodge, il y fit prendre les voleurs et les impurs [3], et s'en retourna dans son royaume en emmenant en captivité les habitants ainsi que les enfants du roi. Quelques années plus tard, il envoya un grand chef avec une armée à quatre divisions et s'empara d'une petite localité appartenant au roi de Pégou. Il en prit encore une autre, et, après avoir conquis (diverses) villes sur les rois de Pégou et de Birmanie (*Vamā*), il retourna dans sa capitale. Il y demeura quelques années, puis marcha successivement sur une autre ville, qu'il prit, et sur Lungalāñga [4], dont il s'empara également. Il commençait une nouvelle campagne, lorsqu'il mourut dans son camp à Hañganagara [5] après un règne de 15 ans. Il avait fait de bonnes œuvres, construit sept monastères ; il possédait de grands mérites, une grande gloire et une grande puissance.

En l'année du Serpent (1605), son frère cadet (*anujādhirāja*) Rāmessara [6] lui succéda. Il possédait de grands mérites, une grande renommée, pratiquait les vertus, à commencer par la libéralité. Il mourut après un règne heureux qui dura 7 ans.

---

(1) Il semble que le texte soit corrompu, ou qu'il s'exprime mal. Il y avait bien eu à diverses reprises des invasions cambodgiennes au Siam, dont la dernière avait eu lieu en 1586 d'après Frankfurter (p. 17), en 1569 d'après Bradley (I, pp. 182-183). Mais elles ne furent pas immédiatement suivies de représailles comme le dit notre texte, et il est d'ailleurs peu vraisemblable que les Cambodgiens aient réussi à cerner Phra: Narèt. Quoi qu'il en soit, la date 1591 qui marque le début de la campagne contre le Cambodge, doit être à peu près exacte, puisque Lovêk fut pris en 1593 (Frankfurter, p. 18 ; Annales Cambodgiennes et documents Européens [F. Garnier, *J. A.* 1871, p. 357]), et non en 1584, date donnée par les autres recensions.

(2) Ce passage, d'un style embarrassé, n'est rien moins que clair.

(3) Traduction conjecturale de *nagaraabbudamalarūpe*, qui revient d'ailleurs plus loin à propos de Phra: Narai. *Abbuda* et *mala* ont tous deux le sens de « souillure, plaie, etc. » (Childers), mais au Siam *abbuda* a pris le sens spécial de « pirate », ainsi qu'il ressort d'une glose du *Vacanānukrama* et d'une explication qui m'a été donnée par un bonze siamois.

(4) Je suppose que cette forme est tronquée par suite de la chute d'un *ma* initial, et que ce mot représente *Mo:lāmiơng*, Moulmein (cf. Bradley, I p. 246).

(5) *Hañga* représente *Hāng Luâng* où mourut en effet Phra: Narèt qui était en route pour Ava.

(6) Plus connu sous le nom d'Ekathotsarot (*Ekādaçaratha*).

En l'année du Chien (1610), son fils INDARĀJA (1) lui succéda et prit trois éléphants blancs. Il possédait de grands mérites, une grande puissance ; il inspirait la crainte à ses ennemis, et ses vertus étaient célébrées dans les divers pays. Il fit diverses bonnes œuvres et mourut de mort naturelle après un règne de 19 ans.

C'est ainsi que ces dix rois, depuis Samaticca Buddhāṅkura eurent à Ayuthya des règnes plus ou moins longs, pendant lesquels ils gagnèrent plus ou moins l'estime, faisant des bonnes œuvres de diverses sortes, pratiquant les vertus, à commencer par la libéralité, ou s'adonnant aux péchés, à commencer par le meurtre des êtres vivants, faisant preuve d'une dévotion plus ou moins grande, jouissant de diverses manières (du fruit) des bonnes actions accumulées par eux dans la religion du Buddha ; mais durant leurs règnes l'assemblée des bhikkhus instruits et versés dans le Dhamma et le Vinaya ne fut pas réunie en concile pour chanter l'enseignement du Buddha réparti en trois corbeilles. Ces rois ayant fait d'autres bonnes œuvres moururent selon leurs mérites.

FIN DE LA DEUXIÈME HISTOIRE DES DIX ROIS (2).

En 2171 de l'ère du Buddha, année du Dragon (1628), le fils d'Indarāja (3), nommé JEṬṬHARĀJA monta sur le trône à Ayuthya à l'âge de 15 ans. Il régna 8 mois et prit un éléphant blanc : c'était un homme d'esprit borné et de mauvaise vie. Un ministre (4) et d'autres (fonctionnaires) s'en saisirent et le

---

(1) A partir d'ici jusqu'à l'avènement de Phra: Narai, le texte pāli est en complet désaccord avec toutes les autres versions. Voici comment ces dernières racontent les événements. A la mort d'Ekathōsarōt en 1601, son fils Chāo Fa Sāovāphak « le Borgne » lui succède, mais l'année suivante il succombe dans une conspiration de palais qui élève au trône le bonze Vimaladhamma. Celui-ci prend le nom de Chāo Sōng Thām et règne 20 ans. A sa mort, en 1627, son fils aîné Xethathīrat (*Jeṭṭhādhirāja*) lui succède. Mais en 1629, il est à son tour victime d'une conspiration dirigée par le Kra:lahōm Sūrīvōng qui proclame roi Athītavoṅ, le plus jeune fils de Chāo Sōng Thām. Ce dernier âgé de 9 ans, est écarté du trône au bout de 5 mois et remplacé par le Kra:lahōm, qui prend alors le nom de Prasāt Thong. En 1655, à la mort de Prasāt Thong, son fils Chāo Fa Xāi lui succède pendant 9 mois, puis est mis à mort par son frère Phra: Narai et par son oncle Si Sūthamma:raxa. Ce dernier monte sur le trône ; mais au bout de 2 mois et 20 jours, il est tué par Phra: Narai qui, ce faisant, vengeait l'honneur de sa sœur.

(2) Il y aurait *onze* rois, si l'on comptait l'usurpateur Vaṅsādhirāja.

(3) Cette indication, jointe à celle qui est donnée plus bas à propos de Ādiccavaṃsa, prouve qu'Indarāja est identique au Chāo Sōng Thām des versions siamoises. Mais il répugnait sans doute à Vimaladhamma d'écrire que ce roi était un bonze régicide qui avait justement porté le même titre que lui. — A partir d'ici, les dates de notre texte correspondent généralement avec celles de BRADLEY.

(4) Je prends *senāpati* dans le sens de ministre (qu'a d'ailleurs *sēnabōdi* en siamois) puisque nous savons qu'il s'agit du Kra:lahōm.

mirent à mort, proclamant roi à sa place, dans l'année du Serpent (1629) [1], un fils (d'Indarāja) né d'une autre mère, nommé ĀDICCAVAṂSA, et âge de 9 ans.

Celui-ci ne régna que 1 mois et 8 jours : il fut tué à son tour et remplacé, dans l'année du Cheval (1630), par un frère, fils d'une autre mère, âgé de 13 ans et nommé SI-SUDHAMMARĀJA. Ce dernier, possédant de grands mérites, une grande renommée et un grand éclat, plein de dévotion, pratiquant les vertus à commencer par la libéralité, régna avec justice pendant 18 ans et quelques mois et mourut de mort naturelle, selon ses mérites.

Après lui, son fils nommé DIYARA, âgé de 12 ans, monta sur le trône. La même année, au moment de la crémation de sa mère, un grand ministre, possédant de grands mérites, qui était chargé de lui enseigner ses devoirs de roi, le fit asseoir sur ses genoux et le fit tuer par des serviteurs auxquels il avait donné des instructions.

Ce ministre, qui était nommé SUVAṆṆAPĀSĀDA parce qu'il avait trouvé un prasât d'or dans une fourmilière, avait 50 ans et possédait de grands mérites, une grande puissance et un grand éclat. Il régnait depuis quelques années à Ayuthya, lorsqu'un membre de la famille royale nommé Sudhamma, qui était entré en religion, voulut le détrôner. Suvaṇṇapāsāda s'enfuit hors du palais et s'installa dans le parc ; puis, le même jour, il rassembla des soldats courageux, monta un éléphant femelle, et retourna vers le palais où il entra : il se battit avec Sudhamma et le tua. Revenu au pouvoir, il fonda le Janadhārāma [2] et y établit de nombreux esclaves du Buddha. Il fit encore diverses œuvres pies, telles que des travaux au temple du Buddhapāda [3], et, après 15 ans de règne, mourut de mort naturelle selon ses mérites.

Après lui, son frère cadet (ANUJĀDHIRĀJA), âgé de plus de 50 ans, monta sur le trône et régna 4 ans. Suvaṇṇapāsāda avait eu deux enfants, un fils et une fille. Le fils, nommé Narāya [4], possédant de grands mérites, était l'uparāja de son oncle. De concert avec sa sœur, il fit le Khattiyārāma [5], le Lokacuddhāmunārāma [6], le Paramakhattiyārāma, et diverses autres fondations pieuses. Le roi ayant voulu commettre l'inceste avec sa nièce (sœur de l'uparāja Narāya), celui-ci en conçut de la colère, et refusa pendant un mois l'hommage au roi en couvant de mauvaises pensées : il finit par se battre avec son oncle, le saisit et le tua.

---

(1) Cette date est identique à celles des versions siamoises.

(2) Châo Prasât Thong fonda le Xāijāvāthānaram (*Jayavaḍḍhanārāma* ; cf. BRADLEY, I, p. 19). *Janadhārāma* est peu-être une forme corrompue de ce nom.

(3) Le Phra: Phŭtthābāt avait été découvert sous le règne de Châo Sông Thăm (BRADLEY, I, p. 18), au pied d'une colline située au Nord d'Ayuthya (cf. AYMONIER, *Cambodge*, II, p. 60).

(4) Le célèbre *Phra : Narai*.

(5) Sans doute le Phra : Vihăn Sŏmdĕt (cf. BRADLEY, I, p. 327).

(6) Pour *Cūḷāmaṇi* (?) Cf. *Cudhāmanagari* (= Luang Phrabang ?) dans une inscription publiée par le P. SCHMITT (FOURNEREAU, *Siam Ancien*, I, p. 146 et suiv.).

En 2207 de l'ère du Buddha, année du Dragon (1664), NARĀYA, fils du roi Suvaṇṇapāsāda, âgé de 25 ans, détrôna son oncle et le tua. Il avait de grands mérites, un grand éclat, une grande renommée. Après quelques années de règne, il leva une armée pour attaquer les villes de Xieng Māi (*Jimmaya*) et d'Hārīphūnxāi (*Haripuñjaya*). Il s'en empara à la suite d'un combat, et après avoir pris les voleurs et les impurs, il revint dans son royaume. Il régna 24 ans, résidant à Ayuthya et à Lōphāburi (*Labbapura*). Il fit de bonnes œuvres, telles que des travaux au temple du Buddhapāda. Il vécut heureux, triomphant de ses ennemis et illuminant les pays étrangers de sa gloire et de ses vertus. Il captura un éléphant blanc d'aspect charmant, et mourut de mort naturelle à Lōphāburi, suivant ses mérites.

Après lui, BIJJARĀJA (1) nommé MAHĀUPĀDA, âgé de plus de 60 ans, appartenant à une autre famille, possédant de grands mérites et une grande renommée, tua les membres de la famille royale, et prit le pouvoir. Il régna 10 ans dans la capitale. Il fit faire des travaux au temple du Buddhapāda. Il pratiquait les vertus, à commencer par la libéralité, était rempli de dévotion, faisait le bonheur de ses sujets, et mourut de mort naturelle.

Après lui, un fils de Narāya nommé ATIKKAMA-SARASAKKA (2), que Bijjarāja avait gardé et dont il avait fait son uparāja, prit le pouvoir sous le nom de MAHĀLONA. Il avait plus de 40 ans (3), possédait de grands mérites et un grand éclat, et régna pendant 7 ans dans la capitale. Il y commit beaucoup de péchés, à commencer par le meurtre des êtres vivants, et fit peu de bonnes œuvres. Il mourut de mort naturelle. Ses deux fils, possédant de grands mérites, tuèrent les membres de leur famille.

Le fils aîné, MAHĀCORA (4), qui était l'uparāja, prit le pouvoir dans la capitale à la mort de son père. Il avait plus de 30 ans (5), possédait un grand pouvoir et une grande puissance. Il commit beaucoup de péchés, à commencer par le meurtre des êtres vivants, et fit peu de bonnes œuvres. Il régna pendant 26 ans, heureux et faisant le bonheur de ses sujets. Il mourut de mort naturelle, selon ses mérites.

FIN DE LA TROISIÈME HISTOIRE DES DIX ROIS.

En 2275 de l'ère du Buddha, année du Rat (1732), le plus jeune fils (de Mahālona), qui était le frère cadet et l'uparāja du dernier roi (Mahācora) et

---

(1) *Phra: Phètraxa* des textes siamois. Il avait 56 ans d'après BRADLEY (I, p. 22).

(2) Luâng Sārasāk (*Saraçakti*) fils de Phra: Narai, prit en arrivant au pouvoir le nom de Phra: Phūtthā Châo Sūā.

(3) BRADLEY (ibid.) dit 36 ans.

(4) Phra: Châo Jū Hūā Thai Sāra: du Siamois.

(5) BRADLEY (I, p. 23) dit 26 ans. — Il semble donc que dans ces trois derniers cas, *sesa* doive être pris dans le sens de « moins de ». J'ai néanmoins conservé la traduction « plus de » qui est seule conforme à l'origine du mot et à l'usage actuel.

qui possédait un grand éclat, voulut écarter du pouvoir les deux fils de son frère nommés Paramesa et Abhaya. Un combat s'ensuivit : (l'uparāja) mit en fuite ses deux neveux; les fit poursuivre, arrêter et mettre à mort. Lorsque le nouveau roi nommé MAHĀKĀLA [1] monta sur le trône, il avait 50 ans, possédait de grands mérites, une grande renommée, un grand pouvoir, une grande puissance, une cour nombreuse ; il était vertueux et dévot. Dans la ville d'Ayuthya, il fut selon la coutume des rois, honoré du titre extraordinaire de RĀJĀDHIRĀJA-RĀMĀDHIPATI. Il n'avait pas d'ennemis ; sa gloire et sa vertu brillaient jusque dans les pays étrangers. Il fonda des monastères, des sanctuaires, des cellules, des salles pour l'uposatha ; il pratiquait les vertus, à commencer par la libéralité, et fit toutes sortes de bonnes œuvres. Il rendit la capitale charmante, brillante, semblable aux palais des dieux, pleine d'argent, d'or, de joyaux, de verre. Il y construisit trois prasāt [2], fit des travaux au temple du Buddhapada, le couvrit de feuilles d'or, le rendit charmant, brillant, semblable à un palais divin fait de verre, d'argent, d'or, de joyaux, superbe, enrichi de divers ornements, bien proportionné et resplendissant. Il se conformait aux préceptes du Buddha, et dans cette ville charmante, riche, semblable à la cité des dieux, il faisait le bonheur de ses sujets. Il régnait avec justice, révérait les trois joyaux ; il était versé dans la connaissance de la doctrine et dans la pratique des vertus. Le bruit de sa gloire et de ses qualités se répandit jusqu'à Ceylan. Le roi de Ceylan désirait se procurer des textes religieux et des bonzes que son pays ne possédait pas ; ayant entendu dire que le roi d'Ayuthya révérait les trois joyaux, avait de grands mérites, servait les trois joyaux, avait un trésor rempli d'or, regorgeait de joyaux, le roi de Ceylan envoya sur un navire des ambassadeurs porteurs d'une lettre (au roi de Siam), demandant des textes et des bonzes [3]. La lecture de ce message remplit de joie (le roi de Siam) : il fit servir aux ambassadeurs toutes sortes de mets, et les renvoya à Ceylan avec un message royal, des statues du Buddha en or et en argent, des textes du Dhamma et du Vinaya, et une assemblée de bhikkhus. Une deuxième fois, le roi de Ceylan envoya des ambassadeurs, que le roi d'Ayuthya renvoya de la même façon. Ce roi disposait de grandes richesses, de nombreux soldats, de nombreuses montures. Il eut beaucoup de fils : son aîné, l'uparāja nommé Dipesa [4], ayant une mauvaise conduite et ayant commis le grand crime (de l'inceste) avec la seconde femme (*annumahesī*) de son père, il le tua et nomma uparāja Udumbarapuppha, qui était fils d'une autre femme. En l'année

---

(1) Phra: Châo Jū Huā Bōrōmmakōt des versions siamoises.

(2) Allusion à la construction ou à la réparation des Phra: Thināng Sânphet Prasāt, Phra: Thināng Bānjōng Ratānat, Phra: Thināng Sūrījamārin.

(3) Cette ambassade eut lieu en 1755 d'après BRADLEY (I, p. 24). Pour le détail, cf. MŌNGKŪT, II, p. 239

(4) Son titre exact était Krōmākhûn Thāmmathībēt (*Dharmādhipeçvara*). Cf. BRADLEY I, p. 24.

du Tigre (1758), après un règne de 27 ans, il mourut de vieillesse, selon ses mérites, par suite de la désagrégation des cinq khandha. A cette époque, la capitale était sans désir ni crainte, charmante, aimable, resplendissante, semblable à la cité des dieux, superbe, riche, regorgeant de grains, sans ennemis.

En 2301 de l'ère du Buddha, année du Tigre (1758), l'uparāja UDUMBARAPUPPHA (1) monta sur le trône. De concert avec son frère aîné (*jeṭṭhādhirāja*) nommé Ekadasa (2), il fit mettre à mort trois de ses frères, fils du roi précédent: ces trois princes qui étaient frères utérins, mais qui n'avaient pas la même mère que Udumbarapuppha, s'appelaient Citrasundara, Sundaradibba et Sevabhatti. Udumbarapuppha régna moins de deux mois (3) pendant lesquels, il ne connut aucune femme. Il abdiqua en faveur de son frère aîné et entra solennellement en religion.

Le frère aîné JEṬṬHĀDHIRĀJA régna plus de 8 ans. Dénué d'intelligence, l'esprit égaré, redoutant le péché, négligeant ses devoirs de roi, il hésitait autant à faire le bien qu'à faire le mal. A cette époque, les généraux et les ministres, les habitants de la capitale, ceux des villes et des campagnes, adhérant aux fausses doctrines, menant une mauvaise vie, en proie à la discorde, causèrent par leur conduite la ruine du pays. En quelque lieu qu'ils se trouvassent, tous étaient en proie au malheur, à la maladie, à la détresse, au chagrin et au désespoir, et tous mouraient prématurément. Les quatre éléments, la terre, l'eau, le feu, l'air étaient confondus; les fruits avaient une saveur contraire (à leur saveur naturelle); l'eau avait la couleur du cuivre et ressemblait à du sang d'oiseau; ce qui était obscur devenait clair, ce qui était clair devenait obscur; l'ordre des saisons était inversé; il faisait chaud en saison froide, et froid en saison chaude; les vents étaient irréguliers; les nuages, répandus dans l'atmosphère, dans les différentes régions de l'espace, avaient des couleurs variées: bleus, noirs, rouges, jaunes; les démons et les Pisācas des villages et des villes frontières, en proie à la colère pour diverses causes, se manifestaient sans raison; et les dieux qui président à la pluie ne la répandaient plus, la saison venue. Il y eut alors, dans les différentes cités et dans les différents pays, de mauvais présages, de terribles accidents: les grands cetiyas se brisèrent, les grandes montagnes se fendirent et changèrent de forme, des démons et des Pisācas à l'aspect très effrayant se mirent à rire ou à se lamenter bruyamment; les hommes furent la proie de toutes sortes de troubles et de maladies, et les quatre éléments se transformant et se confondant présentaient toutes sortes de

(1) Traduction palie de *Dôk ma: dūâ*, « fleur de ficus », surnom du prince Krômakhûn Phra: Phînit.

(2) Krômakhûn Anûrâk Môntri qui prit en montant sur le trône le nom de Phra: Châo Thināng Sūrijamarin. BASTIAN (p. 382) l'appelle *Ekathat* qui correspond au pali *Ekadasa*.

(3) Environ 10 jours, d'après BRADLEY (I, p. 25).

mauvais présages. Tels furent les premiers signes avant-coureurs de la destruction de la capitale.

En 2302 de l'ère du Buddha, année du Lièvre (1759), le roi de Birmanie (*Vamā*), nommé Mamlo [1], avec une armée à quatre divisions forte de plusieurs *nahuta* [2] de guerriers, envahit le Pégou (*Haṃsānagara*) s'empara de la capitale et fit prisonniers de nombreux Pégouans (*Rāmara*). Il marcha ensuite sur Ayuthya, et attaqua ses habitants. Dans le Jaladhārakukkuṭa (?) où il avait établi son camp, il fut pris de douleurs d'entrailles et mourut rapidement. Mais suivant une autre version des événements, il serait allé avec des soldats au Vara-Meru-ārāma [3] pour examiner le lieu du combat; des gens de la ville lui auraient décoché une flèche qui l'aurait atteint, il serait retourné au camp, et il serait mort dans la nuit. Alors le Bhikkhu Udumbarapuppha, frère cadet du roi, cédant aux objurgations répétées des habitants qu'effrayait la puissance des ennemis, quitta l'habit pour reprendre le pouvoir. Les ennemis s'enfuirent. Le roi (Udumbarapuppha), après être resté 3 mois au pouvoir, rentra dans les ordres, après avoir abdiqué de nouveau en faveur de son frère cadet qui accepta de remonter sur le trône et continua de régner.

(Le roi de Birmanie) Mamluṅga avait eu six fils. L'aîné était resté avec trois de ses cadets pour gouverner le royaume (pendant l'absence du roi), et les deux autres fils étaient partis en campagne avec leur père, mais ne réussirent pas à prendre la ville (d'Ayuthya). En l'année du Dragon (1760), ils rassemblèrent l'armée, enlevèrent le corps de leur défunt père, allèrent le brûler à l'étranger [4], lui élevèrent un cetiya et rentrèrent dans leur royaume. Sous le règne du fils aîné nommé Mamluka [5], le général Mimlamiṅkhum [6] qui s'était établi dans l'ancienne capitale (Āva), voulut usurper le pouvoir, mais Mamluka lui livra bataille, s'en empara, le mit à mort avec ses partisans et régna désormais dans cette (ancienne capitale).

L'année du Coq, sixième (de la décade) (1764), le roi d'Āva (*Ratanaāva*) [7], après s'être préparé à la guerre, envoya une forte armée commandée par un grand chef [8] pour prendre Ayuthya. Ce général, étant arrivé devant Ayuthya

---

(1) *Mang-long* des textes siamois, le célèbre Alompra.

(2) L'unité suivie de 28 zéros.

(3) Vat Nā Phra: Men (BRADLEY, I, p. 187) au Nord et en dehors de la ville. Cf. le plan d'Ayuthya dans LAJONQUIÈRE, *Essai d'Inventaire archéologique du Siam*, B. C. A. I., 1912, pp. 44-45.

(4) A Pagan, d'après BRADLEY, I, 187.

(5) Les versions siamoises l'appellent *Mang-lōk*, et les Birmans Naung-dan-gyi.

(6) N'ayant pas sous la main la chronique birmane, j'hésite à rétablir le nom. BASTIAN (p. 65) appelle ce personnage Nattun ou Meinla Raja.

(7) Les Siamois l'appellent *Mangra*, et les Birmans Sin-byu-Shin; c'était le second fils d'Alompra.

(8) Mahā Nōrathā.

avec son armée, mit en fuite les habitants, qui ignoraient l'art de la guerre et qui n'avaient ni discipline ni unité de vues. Pendant deux ans, la ville resta assiégée, et ses habitants, privés de nourriture, souffrant de la famine, furent totalement vaincus.

En 2310 de l'ère du Buddha [1], au moment de la rencontre de l'année du Chien (finissante) avec celle du Porc (commençante), le mardi 9e jour de la lune croissante du mois de Ceta, à l'heure (*yāma*) de Saturne, pendant la nuit, au moment du nouvel an (7 avril 1767, 7 1/2–9 h. du soir), la capitale fut complètement détruite. (Le général qui avait mené les opérations) s'empara des habitants, des membres de la famille royale et de nombreux trésors, mit le feu

---

[1] L'année 2310 du Buddha (ou 1128 de la petite ère) année du Chien, 8e de la décade, a fait place à l'année 2311 (1129) du Porc 9e ; le dimanche 14e jour de la lune croissante du mois de Ceta, c'est-à-dire le 12 avril 1767. Le 9 Ceta était donc bien dans les tout derniers jours de 2310, au moment des fêtes du nouvel an, car je crois qu'il faut prendre *saṅkānte* dans un sens large et ne pas y chercher le nom du jour Mahāsŏngkran qui n'est arrivé que 3 jours plus tard, le 12 Ceta = 10 avril. L'heure est indiquée par l'expression *sorayāme rattiyaṃ* qui appelle quelques explications. Il était d'usage, et cet usage subsiste encore pour certaines opérations divinatoires, de diviser le jour en 16 *yāma* de 1 heure 1/2 chacun. Les 8 premiers de 6 h. du matin à 6 h. du soir sont les *yāmas* de jour, et les 8 autres de 6 h. du soir à 6 h. du matin sont les *yāmas* de nuit. Chacun des 8 *yāmas* de jour ou de nuit porte le nom d'un des 7 jours de la semaine ou, si l'on préfère, du soleil, de la lune et des 5 planètes, le 1er et le 8e *yāma* ayant le même nom. Mais l'ordre de ces noms n'est pas fixe : il varie chaque jour, et varie encore du jour à la nuit. D'après un *kbuon* cambodgien, vraisemblablement traduit du siamois, que j'ai consulté à Phnom Pĕñ chez l'Ŏkñā Vonsā Akkarāč « Duč », le Sorayama ou le *yāma* de Saturne correspond, pour la nuit du mardi, au 2e yama, de 7 h. 1/2 à 9 h. du soir. La date donnée par le *Saṅgītivaṃsa* correspond au *mardi 7 avril 1767, 7 h. 1/2 à 9 h. du soir*, en accord complet avec le témoignage des Missionnaires qui placent l'incendie d'Ayuthya dans la nuit du 7 au 8 avril 1767 (*Nouvelles Lettres édif. et cur.*, t. V, p. 454). Cette date qui était, comme on le voit, primitivement exacte, s'est ensuite altérée dans les recensions plus récentes : dans BRADLEY elle est exprimée de la façon suivante : mardi, 5e mois (Ceta), 9e jour de la lune croissante, année du Porc, 9e de la décade, 4 h. après midi (sans millésime). Il y a une erreur dans la façon dont l'année est exprimée, car si le 9 Ceta était déjà dans l'année du Porc (la coutume est de changer le nom de l'animal dès le 1er Ceta)*, il n'était certainement pas dans la 9e année de la décade qui n'a commencé qu'au 14 Ceta, au jour repère astronomique que les Cambodgiens appellent *lœ̄n sak*. L'heure indiquée, 4 h. après-midi, pourrait bien reposer sur une confusion entre les heures du jour et celles de la nuit. — La recension revue par le roi MŎNGKŬT est encore plus fautive : 1129 année du Porc, 9e de la décade, mardi, 9e jour de la lune croissante du 5e mois, le jour du milieu (*vǎn nǎo sŏngkran vǎn klang*). L'erreur portant sur la façon d'exprimer l'année est la même que dans BRADLEY. De plus, le 9e Ceta n'était pas jour du milieu : on donne ce nom au jour situé entre le *mahāsŏngkran* (*thñai čŏl* des Cambodgiens) et le jour repère astronomique (*thñai lœ̄n sak*) ; et cette année-là, le jour du milieu est tombé le 13 Ceta = 11 avril 1767, soit quatre jours après l'événement relaté.

*Le 30 Phagguṇa on disait : année du *Chien* 8e ; du 1er au 13 Ceta on disait : année du *Porc* 8e ; et à partir du 14, année du *Porc* 9e.

à la ville, aux trois prasâts, aux monastères et aux sanctuaires, fit démolir l'enceinte et détruisit beaucoup de choses à commencer par les textes du Tipiṭaka : Dhamma et Vinaya. De retour dans son pays, il offrit à son maître ces nombreux trésors, les membres de la famille royale et toutes les armes, petites et grandes. Alors les habitants de Pagan (*Arimaddana*) (1) eurent en leur possession beaucoup d'argent, d'or et de joyaux. Quant au roi d'Ayuthya, fuyant la ville détruite par les Birmans, il alla se cacher dans la forêt ; mais privé de nourriture, épuisé, il fut pris par les ennemis et mourut.

Après la chute d'Ayuthya, les habitants furent en proie aux plus grandes misères, et les monastères eurent particulièrement à souffrir.

Le roi des Birmans laissa à Ayuthya, en disant à chacun d'eux qu'il détenait désormais le pouvoir, quatre ou cinq Siamois qui ne tardèrent pas, selon ses prévisions, à s'entredéchirer.

A Phĭtsanŭlŏk (*Vissanuloka*), le gouverneur se proclama roi, mais se vit disputer le pouvoir par le bhikkhu Vara-Svăṅga (2). Après un combat sans résultat, il mourut dans cette ville à 49 ans, après avoir régné 6 mois.

A Năkhon Sĭrī Thămmărăt (*Nagara Siri Dhammarāja*) (3), le gouverneur se proclama roi et resta au pouvoir plus de deux ans. Mais le roi de Kămphĕng Phĕt (*Vajirapākāra*) qui résidait à Thănaburi (*Dhanapura*) (4) s'empara de la ville et emmena prisonnier le gouverneur, qu'il garda pendant plus de 7 ans, au bout desquels, il l'envoya de nouveau administrer Năkhon Sĭrī Thămmărăt. Après y être resté plus de quatre ans, le gouverneur vint à Bangkok (*Ratanakosinda-indanagara*) où il mourut au service du roi.

A Năkhon Râxăsima (*Nagararājasīmā*) (5), le gouverneur, tué par les habitants, fut remplacé par un autre gouverneur qui fut à son tour mis à mort par un fils de l'ancien roi d'Ayuthya nommé Debbividha (6). Mais l'année suivante le roi de Kămphĕng Phĕt, dans une campagne victorieuse, se saisit de la personne de ce dernier, l'emmena dans sa capitale (Thănaburi) et le fit exécuter.

Le Vara-Nāyarāsi (7), installé par le roi des Birmans au Camp des Trois Figuiers (*Tibodhi*) (8), prit la fuite au bout de sept mois devant le roi de Thănaburi et fut mis à mort avec ses parents et ses amis.

FIN DE L'HISTOIRE DE LA DESTRUCTION D'AYUTHYA.

FIN DE L'HISTOIRE DES TRENTE-SIX ROIS (9), SEPTIÈME CHAPITRE DU SAṄGĪTIYAVAṂSA.

---

(1) Il y avait bien longtemps que Pagan avait cessé d'être capitale.

(2) Il s'agit du Săngkhărăt Mœăng Săvănkhăburi, qui avait été proclamé roi sous le nom de Phra: Făng (BRADLEY, II, p. 219).

(3) Ligor.

(4) Il s'agit naturellement de Phra:ja Tăk.

(5) Khŏrăt.

(6) *Krŏmămœ̆n Thĕp Phĭphĭt* (Cf. BRADLEY, II, p. 220 et suiv.).

(7) *Nāyarāsi* = *Nai kong*, général.

(8) *Khăi Phŏ (thĭ) săm tŏn* (BRADLEY, II, p. 226).

(9) Je n'arrive pas à comprendre comment Vimaladhamma fait son compte pour trouver *trente*-six rois, étant donné que Mahācora — qui clôt la troisième série de 10 rois — n'est que le trentième.

Liste des rois d'Ayuthya d'après le Saṅgītivaṃsa

Numéros	Noms	Année d'avènement (ère du Buddha)	Âge à l'avèn.	Durée du règne
1	Rāmādhipati Suvaṇṇadola	1892, Tigre	37	19 ans.
2	Rāmessura, fils de 1		30	3 »
3	Baṅu-Mahānāyaka, oncle maternel de 2			18 »
4	Suvaṇṇacanda, fils de 3			7 jours.
(=2)	Rāmessura			6 ans.
5	Rāmarāja, fils de 2			3 »
6	Nagaraindа, oncle maternel de 5			20 »
7	Paramarājādhirāja, fils de 6			20 »
8	Paramatilokanātha, fils de 7			20 »
9	Indarāja, fils de 8			37 »
10	Rāmādhipati, fils de 9			38 »
11	Buddhāṅkura, fils de 10	2072, Bœuf		5 »
12	Raṭṭhādhirājakumāra, fils de 11		5	5 mois.
13	Jayarājāsi, fils de la sœur de 10			13 ans.
14	Bayatta, fils de 13		10	3 ans.
	L'usurpateur Jinarāja, roi sous le nom de Vaṅsādhirāja			40 jours.
15	Dirarāja, fils de la sœur de 13	Singe		16 ans.
16	Mahāmahinda, fils de 15			7 »
17	Mahādhammarājāsidviratana			22 »
18	Narissa, fils de 17			15 »
19	Rāmessara, frère cadet de 18	Serpent		7 »
20	Indarāja, fils de 19	Chien		19 »
21	Jeṭṭharāja, fils de 20	2171, Dragon	15	8 mois.
22	Adiccavaṃsa, fils de 20	Serpent	9	1 mois 8 jours.
23	Sudhammarāja, frère de 22	Cheval	13	18 ans.
24	Divara, fils de 22		12	qqs. mois.
25	Suvaṇṇapāsāda			15 ans.
26	(Anujādhirāja), frère cadet de 24		50 +	4 »
27	Narāya, fils de 24	2207, Dragon	25	24 »
28	Bujarājā Mahāupāda			10 »
29	Sarasakka, nommé Mahālona, fils de 26		60 +	7 »
30	Mahācora, fils de 29		40 +	26 »
31	Mahākāla. — Rājādhirāja Rāmādhipati, frère cadet de 30	2275, Rat	30 + 50	27 »
32	Udumbarapuppha, fils de 31	2301, Tigre		2 mois.
33	(Jeṭṭhādhirāja) frère aîné de 32			8 ans.

SUR QUELQUES TEXTES ANCIENS DE CHINOIS PARLÉ.

Par Henri MASPERO,

Membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

On sait qu'à l'époque actuelle, en Chine, la langue parlée diffère considérablement de la langue écrite, à la fois par la grammaire, le style et le vocabulaire : cette différence n'est pas toute récente, et l'ancienneté relative du *kouan-houa* est un fait connu. Il subsiste un assez grand nombre de monuments du langage parlé de l'époque des Yuan ; c'est lui en effet que les empereurs mongols avaient adopté pour la rédaction de certaines pièces officielles (1). Les documents du temps des Song ne sont pas moins nombreux : Tchou Hi et tous les philosophes de son école ont rédigé leurs explications sur les classiques en un style qui, sans être absolument la langue vulgaire, s'en rapproche beaucoup. Mais ces divers textes ne nous font pas remonter plus haut que le milieu du XIIe siècle. D'autre part, quelque intéressants qu'ils soient, ils présentent un grave inconvénient : bien que les uns et les autres emploient des expressions de la langue parlée, on ne peut dire (surtout de ceux des philosophes) qu'ils soient rédigés véritablement en cette langue ; ils en prennent quelques formes grammaticales, mais non les tours de phrases et le style propre, qu'ils remplacent constamment par une imitation du style écrit. Ils ne nous rendent pas le langage, les expressions, les tournures qu'employaient les Chinois au temps des Song. Les pièces de théâtre ne dépassent pas les Yuan (2) ; et quant aux romans, aucun d'eux sous sa forme actuelle ne remonte aussi haut.

Ainsi, pour la fin des Song, les documents étaient médiocres, et ils disparaissaient presque entièrement pour la période antérieure. Des textes de provenance bouddhique, jusqu'ici très rares, mais que le Supplément du Tripiṭaka de Kyōto a mis récemment à la portée de tous les sinologues, nous apportent des renseignements précieux sur le *kouan-houa* ancien.

Les moines de l'école du Dhyāna 禪宗 ont très anciennement pris l'habitude de noter, pour l'édification des fidèles, les discours, les sermons et jusqu'aux simples conversations des maîtres célèbres de leur secte, et nombre de ces

(1) Chavannes, *Inscriptions et pièces de chancellerie de l'époque mongole* (*T'oung pao*, 1904, p. 357-447, et 1905, p. 1-42).

(2) Voir surtout le *Kou kin tsa ki san che tchong* 古今雜劇三十種 que l'Université de Kyōto vient de publier (mars 1914) d'après une édition de l'époque des Yuan, et dont le texte par conséquent n'a pas subi de remaniements.

ouvrages nous ont été conservés. Dans les plus modernes de ces écrits, toutes les paroles des maîtres sont reproduites, aussi textuellement que possible, en langue vulgaire, le récit qui les encadre, d'ailleurs très bref, étant seul en langue écrite. Il en est encore ainsi de ceux de l'époque des Yuan et des Song. Mais, à mesure qu'ils deviennent plus anciens, la part de la langue vulgaire diminue : les conversations restent ainsi notées ; mais les sermons et les discours importants sont en langue écrite. Enfin les plus vieux sont entièrement rédigés en langue écrite.

Les plus anciens ouvrages contenant des passages de langue parlée que j'aie rencontrés remontent au IXe siècle. Ce sont par ordre chronologique [1] :

1° *P'ang kiu-che yu lou* 龐居士語錄 (Supplément au Tripiṭaka, éd. de Kyōto, II, xxv, 1. 28-41).

2° *Yun-tcheou Houang-pie Touan-tsi tch'an-che tch'ouan sin fa yao* 筠州黃檗斷際禪師傳心法要 (*Ibid.*, xxiv, 5, 412-416, et Tripiṭaka, éd. Tōkyō, xxxiv (騰), 4, 24a-27a).

3° *Houang-pie Touan-tsi tch'an-che yuan ling lou* 黃檗斷際禪師宛陵錄 (*Ibid.*, xxiv, 5, 416 et suiv., et Tripiṭaka, éd. Tōkyō, xxxiv (騰), 4, 27b-29b).

4° *Lin-ts'i lou* 臨濟錄, ap. *Kou tsouen siu yu lou* 古存宿語錄, k. 4-5 (*Ibid.*, xxiii, 2, et Tripiṭaka, éd. Tōkyō, xxxiv (騰), 5, 72b-81b).

5° *Tchen-tsi ta-che yu lou* 眞際大師語錄, ap. *Kou tsouen siu yu lou*, k. 13-14.

Le *P'ang kiu-che yu lou* est le recueil en trois chapitres des paroles et des poésies de l'upāsaka P'ang Wen 龐蘊, surnom Tao-hiuan 道玄. Ce personnage n'est guère connu que par la petite collection mise sous son nom. Il était originaire de Siang-yang 襄陽 dans le Hou-pei actuel, mais son père qui était un petit fonctionnaire ayant été nommé à Heng-yang 衡陽 dans le département de Heng 衡 (Hou-nan), il le suivit, s'y installa et s'y maria : sa fille Ling-tchao 靈照 est plusieurs fois citée dans son œuvre. Il rencontra pour la première fois le maître du dhyāna Hi-ts'ien 希遷 de Che-t'eou 石頭 (né en 700, ordonné moine en 728, mort le 2 février 791) au début de la période

---

[1] Le premier des cinq ouvrages cités ci-dessous n'existant que dans le Supplément au Tripiṭaka de l'édition de Kyōto, et celle-ci contenant de plus une meilleure édition du troisième d'entre eux, c'est à elle que pour plus d'uniformité, les renvois sont toujours faits pour les cinq textes. Pour les autres ouvrages bouddhistes cités, en dehors des exemples grammaticaux, les renvois sont faits à l'édition de Tōkyō, qui est souvent meilleure. Le verso et le recto sont indiqués respectivement par les lettres a et b ; les caractères 上 et 下 indiquent les colonnes supérieure et inférieure : cette disposition ne se rencontrant que dans l'édition de Kyōto, elle suffit à distinguer les deux éditions.

tcheng-yuan (785-805), et paraît avoir passé toute la fin de sa vie en compagnie des maîtres célèbres de cette secte dont il était un fidèle fervent, bien qu'il eût refusé de se faire moine. Vers la fin de sa vie, au début de la période *yuan-ho* (806-820), il retourna dans son pays natal; c'est probablement là qu'il mourut; la date de sa mort est inconnue (1). Le recueil de ses paroles fut fait par son ami Yu Yeou 于頔, un autre fidèle laïque du dhyāna, qui avait assisté à ses derniers moments. Yu Yeou est un personnage connu. Une inscription du mont Kou-tchou 顧渚山, dans le *hien* de Tch'ang-hing 長興, nous le montre préfet de Hou-tcheou 湖州 en mars 792 (2). En 798, il fut nommé gouverneur de Siang-tcheou, chargé des fonctions de commissaire général de la province Est du Chan-nan 山南東道節都使; lorsque Wou Chao-tcheng 吳少誠, se révolta à Ts'ai-tcheou 蔡州, il alla l'attaquer, le battit et le fit prisonnier. A la suite de ces événements, l'empereur Tö-tsong le prit tellement en gré qu'il lui accordait tout ce qu'il demandait; et, chose assez rare, il resta en faveur sous Hien-tsong (806-821), qui donna sa fille aînée en mariage à l'un de ses fils. Il mourut en 818 (3).

Quelques extraits du premier chapitre du *P'ang kiu-che yu lou* forment la notice de l'upāsaka P'ang Wen dans le *King-tö tch'ouan teng lou* (4); ce premier chapitre presque entier est entré dans le *Tsong men t'ong yao* 宗門

---

(1) Pour la biographie de P'ang Wen, en dehors de ses œuvres mêmes, le texte le plus important est le *King-tö tch'ouan teng lou*, k. 8, 66b. Cf. aussi *Hou-nan t'ong tche* 湖南通志 (éd. 1757) k. 140, 27a, qui, d'après le *Tch'ou fong pou* 楚風補, recueil de pièces de vers d'auteurs du Hou-nan, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin des Ming, publié au milieu du XVIIe siècle, mentionne seul son retour à Siang-tcheou au début de la période *yuan-ho*.

(2) *Leang-tchö kin che tche*, 兩浙金石志, k. 2, 25a.

(3) *Kieou T'ang chou*, k. 156, 1a et suiv.; *Sin T'ang chou*, k. 172, 1a et suiv.

(4) *King-tö tch'ouan teng lou* 景德傳燈錄, k. 8, 66b. Cet ouvrage, qui est une sorte d'histoire de la secte du dhyana, fut composé par le bonze Hong-tch'en 拱辰 du T'ie Kouan-yin yuan 鐵觀音院 de Hong-tcheou; mais comme il se rendait à la capitale pour le présenter à l'empereur, son manuscrit lui fut volé par un moine qui l'accompagnait, Tao-yuan 道原, sous le nom de qui l'ouvrage est généralement placé (voir pour cette histoire la préface de Tcheng Ngang 鄭昂, datée de 1132). La date exacte n'est donnée dans aucune des préfaces, postfaces, rapports qui l'accompagnent; mais elle apparaît plusieurs fois dans le corps même du livre, par exemple k. 5, 41b, 14: « l'année *kia-tch'en* de la période *king-tö* (1004) ». (La préface de la réédition semble donner une autre date: « De la période *king-tö* jusqu'à l'année *ping-tch'en* de la période *yen-yeou* (1316) il y a 317 ans »; il suffit de faire le calcul pour reconnaître que c'est simplement une erreur de plus due au déplorable système chronologique chinois: la date obtenue ne tombe pas dans la période *king-tö*). Il fut présenté à l'empereur, au nom de Tao-yuan, par Yang Yi 楊億 (974-1030), qui composa aussi une préface et une postface; il fut imprimé immédiatement par ordre impérial. Une seconde édition en fut faite en 1132 par les soins de l'abbé du Ta-tchong sseu 大中寺 à Fou-tcheou 福州; la postface de Tcheng Ngang que j'ai mentionnée plus haut, et qui porte la

統要 de Tsong-yong 宗永 dont la préface par Yen-hi 延禧 est datée de 1133 [1]; le texte est identique à celui de l'édition complète publiée dans le Supplément au Tripiṭaka. C'est un fait d'autant plus important que rien n'est connu sur la transmission de cet ouvrage : la plus ancienne édition qui en subsiste, est de 1637 (période *tch'ong-tchen*, année *ting-tch'eou*) ; un exemplaire en est conservé à la Bibliothèque du Naikaku 內閣文庫, à Tōkyō [2] ; et c'est probablement lui qu'a reproduit le Supplément de l'édition de Kyōto, bien qu'il ne soit donné aucun renseignement à ce sujet.

Le *Tch'ouan sin fa yao* et le *Yuan ling lou* sont deux recueils faits par Pei Hieou 裴休 pour noter ses conversations avec le bonze Hi-yun 希運, plus connu sous le nom de maître du dhyāna de Houang-pie, qu'il tirait du monastère où il avait reçu les ordres et où il mourut en 850. Il était disciple à la deuxième génération du patriarche Ma 馬祖 (Tao-yi 道一). Pei Hieou est un haut fonctionnaire de la première moitié du IX[e] siècle. Il passa le doctorat en 828 [3], et, après avoir rempli des fonctions subalternes pendant la période *t'ai-ho* (827-836), devint successivement gouverneur de plusieurs commanderies pendant la période *houei-tch'ang* (841-847). En 852, il fut nommé président de ministère, d'abord aux Rites, puis dans d'autres ministères, sans interruption jusqu'à sa mort qui survint au début de la période *hien-t'ong* (860-873), alors que, âgé de soixante-quatorze ans, il venait d'être nommé

---

date du 19 novembre 1132, fut composée à cette occasion. Une troisième édition paraît avoir été faite à la même époque par la famille Tcheou 周 de T'ai-tcheou 台州, sous la direction de Lieou Fei 劉棐, chargé des affaires des *tcheou* de T'ai et de Kiun 軍, qui écrivit à son tour une postface (10 février 1134). Ce Lieou Fei est cité dans le *Kia-ting Tch'e-tch'eng tche* 嘉定赤城志, k. 9, 14a (réimpression du *T'ai-tcheou ts'ong chou* 台州叢書, 2[e] 集), comme ayant été *ts'eu-che* 刺史 de T'ai sous Kao-tsong 高宗 (1127-1162), exactement du 26 janvier 1133 au 27 septembre 1134. Par la suite, les planches se perdirent et l'ouvrage devint rare. Il fut réédité en 1516, d'après un exemplaire très bien conservé d'une des anciennes éditions, appartenant au moine Song-lou 松廬 de T'ien-cheng tch'an-sseu 天聖禪寺 dans le Hou-tcheou lou 湖州路. Il fut admis dans le Tripiṭaka au XIV[e] siècle et nous est parvenu dans les éditions des Yuan et des Ming, d'après lesquelles les éditions japonaises l'ont republié (éd. Tōkyō, xxxiii (雲), 5-6; éd. Kyōto, xxx, 9-10).

(1) *Tsong men t'ong yao siu tsi* (éd. Tōk., xxxiii (雲), 9, k. 5, 93b, et suiv. — Le *Tsong men t'ong yao* en dix chapitres, qui contient une série de notices sur des personnages célèbres de la secte du dhyāna, fut composé par Tsong-yong 宗永. Il fut complété deux siècles plus tard par Ts'ing-mao 青茂 (préface de 1320) qui ajouta de nombreuses notes (qu'on reconnaît facilement, car elles sont précédées du mot 續), et fit une nouvelle division en vingt-deux chapitres, qu'il intitula *Tsong men t'ong yao siu tsi* 宗門統要續集 : c'est sous cette forme qu'il est accessible aujourd'hui.

(2) *Naikaku bunko tosho mokuroku, Kansho-mon* 內閣文庫圖書目錄, 漢書門, 1, p. 67.

(3) *Tchō-yen* 摭言, k. 10, 1a (éd. du *Yu ya t'ang ts'ong chou*). Sur le *Tchō-yen*, voir ci-dessous, p. 29.

président du ministère des fonctionnaires, et de recevoir le titre de Précepteur en second de l'héritier présomptif 太子少師. C'était un bon écrivain, dont l'empereur Siuan-tsong faisait le plus grand cas : « Hieou est un vrai lettré » 休眞儒也 (1), disait-il. Un rapport et quelques préfaces de lui, parmi lesquelles précisément celle du *Tch'ouan sin fa yao*, sont insérées dans le *Ts'iuan T'ang wen* dont un chapitre lui est consacré (2). Les historiens notent sa ferveur bouddhique. Il ne prenait jamais ni vin ni viande (3). Il disait de lui-même : « Je n'ai pas un caractère de laïque. » Quelques traits qu'on rapporte de lui pourraient faire croire à un certain dérangement d'esprit : il portait habituellement, au lieu du vêtement ordinaire des fonctionnaires, une robe de bonze, mais en soie, et il allait mendier sa nourriture, le bol à la main, dans les maisons de chanteuses (4). Il aimait à visiter les monastères célèbres. Il alla voir Hi-yun deux fois, d'abord en 842, puis un peu plus tard en 848. « Matin et soir, je recevais la Loi, puis me retirant, je l'écrivais. A peine en retenais-je le dixième ou le cinquième. » (5) Il ne publia ses notes qu'après la mort du maître, et sa préface est datée du 29 octobre 857. Ce n'est pas là d'ailleurs sa seule œuvre en faveur du Bouddhisme ; il avait mis son pinceau au service de sa foi. Il composa les épitaphes de plusieurs bonzes célèbres de son temps, le maître de la loi Ta-ta 大達 en 841 (6), le maître du dhyāna Ting-houei 定慧 de Kouei-fong 圭峰 en 855 (7). Il fit aussi des préfaces pour des ouvrages bouddhiques et, si on en juge par celles qui subsistent, sans s'attacher exclusivement à la secte du dhyāna. Elle paraît toutefois l'avoir attiré, probablement par son mysticisme, et il a été conservé sous le titre de *Tchong-houa tch'ouan sin ti tch'an men che tseu tch'eng si t'ou* 中華傳心地禪門師資承襲圖, un petit écrit dans lequel le bonze Tsong-mi 宗密 répondait à ses questions sur les différences de doctrine des diverses écoles sorties de l'enseignement de Bodhidharma, différences qui ne les empêchaient

---

(1) Sur l'expression 眞儒, cf. *Song che*, k. 391, 16 (biographie de Tcheou Pi-ta 周必大).

(2) *Ts'iuan T'ang wen* 全唐文, k. 743.

(3) *Kieou T'ang chou*, k. 177, 7b ; *Sin T'ang chou*, k. 182, 6a.

(4) *Pei mong so yen* 北夢瑣言, k. 6, 1b (éd. du *Yu ya t'ang ts'ong chou*). Le même ouvrage raconte qu'il avait fait ce vœu : « Puissé-je, de génération en génération, être roi pour protéger la loi du Buddha ! » Et en effet, peu de temps après sa mort, il naquit au roi de Khotan un fils sur la main duquel était inscrit le caractère 裴, son ancien nom de famille : c'était l'accomplissement de son vœu. — Le *Pei mong so yen* fut composé par Souen Kouang-hien 孫光憲 dans le second quart du Xe siècle, chez les rois de Nan-king 南荊 de la famille Kao 高 (923-963) ; il est déjà cité à la fin du Xe siècle dans le *T'ai-p'ing kouang ki* 太平廣記 (cf. *Sseu k'ou ts'iuan chou ts'ong mou*, k. 104, 29 a-30 b). Sur Souen Kouang-hien, voir sa biographie, *Song che*, k. 483, 4b.

(5) Préface du *Tch'ouan sin fa yao*.

(6) *Kin che tsouei pien* 金石萃編, k. 113, 14a, *Hiuan-mi t'a ming* 玄秘塔銘.

(7) *Ibid.*, k. 114, 6a, *Ting-houei tch'an-che pei* 定慧禪師碑.

pas d'être toutes orthodoxes (1). Il portait ce zèle religieux dans la vie publique, et en 848, étant gouverneur de Siuan-tcheou 宣州, il s'occupa de défendre les monastères contre les exactions des fonctionnaires qui y logeaient en voyage, et fit approuver à l'empereur ce décret: « Les temples et monastères sont fortement grevés par les dépenses causées par les fonctionnaires qui y logent, et leur suite. Désormais il ne sera plus permis de loger dans les temples. Ceux qui contreviendront à cet ordre seront sévèrement punis » (2).

Le *King-tö tch'ouan teng lou*, dans la notice de Houang-pie, mentionne la visite et les notes de Pei Hieou, mais ne paraît pas s'en être servi (3); il en cite quelques passages dans celle de Pei Hieou (4), bien qu'il semble avoir suivi une autre source. Quelques années plus tard, en 1048, T'ien-tchen 天眞 ajouta le *Yuan ling lou* tout entier à la notice de Houang-pie dans le *King-tö tch'ouan teng lou*, et il y fut maintenu dans la réédition de 1316; quelques passages furent corrigés d'après le *Sseu kia lou* et d'autres ouvrages. D'autre part, dans les premières années du XIIe siècle, le *Yuan ling lou* tout entier, à l'exception de trois courts paragraphes, et la seconde moitié du *Tch'ouan sin fa yao* sont entrés dans le *Kou tsouen siu yu lou*, énorme compilation sur les moines célèbres de l'école du dhyāna, dont ils forment respectivement le troisième chapitre et la fin du second (5). Un quart de siècle plus tard, de nombreuses citations en sont faites dans le *Tsong men t'ong yao*, mais sans titre (6). Le *Tch'ouan sin fa yao* est mentionné dans le *Fo tsou t'ong ki* 佛祖統記 (7). Enfin, ces deux ouvrages forment le troisième et le quatrième chapitres du *Sseu kia yu lou* 四家語錄 (8), recueil des paroles et sermons

---

(1) Supplément au Tripiṭaka de Kyōto, II, xv, 5.

(2) *Fo tsou t'ong ki*, k. 42, 89b, 19.

(3) *King-tö tch'ouan teng lou*, k. 9, 75a-75b.

(4) *Ibid.*, k. 12, 96b, 12 et suiv.

(5) *Kou tsouen siu yu lou* (éd. Tōkyō), k. 2, 66b, 6, à partir de : 問如何是道, qui correspond à *Tch'ouan sin fa yao* (éd. Tōkyō) 26a, 7. On doit remarquer que le *Yuan ling lou* a conservé son titre, tandis que le fragment du *Tch'ouan sin fa yao* est mis sans aucune indication à la suite de passages de provenance inconnue.

Le *Kou tsouen siu yu lou* fut composé par Yi Tsang-tchou 頤藏主 pendant la période *ta-kouan* (1108-1111) pour compléter le *Tch'ouan teng lou*: il fut imprimé au Tchö-kiang; mais les planches ayant été détruites, il fut regravé en 1267, au Kouang-li tch'an-sseu 廣利禪寺 du Mont du roi Açoka 阿育王山 à Ming-tcheou fou 明州府. Ce temple est le Yu-wang tch'an-sseu 育王禪寺 actuel, à 50 *li* à l'Est de Ning-po.

(6) *Tsong men t'ong yao*, k. 7, notice de Hi-yun.

(7) *Fo tsou t'ong ki*, k. 42, 89b, 19.

(8) La date de composition de cet ouvrage est inconnue. Il est précédé d'une préface de T'ang Hao-tcheng 唐鶴徵 qui n'est pas datée, et contient en outre une préface et une postface composées spécialement pour une impression en 1607. Mais la mention qui en est faite à plusieurs reprises dans les notes ajoutées en 1316 au *Tch'ouan teng lou* montre qu'il doit remonter au moins au XIIIe siècle. C'est d'après ce recueil que les deux œuvres de Houang-pie, sont publiées dans le Supplément au Tripiṭaka de Kyōto.

de quatre célèbres maîtres du dhyāna des VIIIe, IXe et Xe siècles, Ma tsou 馬祖, Po-tch'ang 百丈, Houang-pie, et Lin-ts'i 臨濟.

En dehors de ces collections, le *Tch'ouan sin fa yao* fut imprimé isolément assez tôt; et une réimpression en fut faite au Japon en 1283 d'après une édition chinoise, avec une postface de Ta-hieou tcheng-nien (Daikyū-shōnen) 大休正念, moine chinois qui passa au Japon en 1269, et y mourut à soixante-quinze ans en 1289. Le *Yuan ling lou* circulait aussi séparément, et un ancien manuscrit japonais, malheureusement incomplet et de date inconnue, en est conservé à la bibliothèque du Naikaku. A une époque plus moderne, sous les Ming, une édition séparée de ces deux ouvrages fut introduite dans le Tripiṭaka: c'est d'après l'édition du Tripiṭaka des Ming qu'il a été reproduit dans l'édition de Tōkyō.

Trois éditions complètes du *Tch'ouan sin fa yao* sont donc facilement utilisables: celle de T'ien-tchen dans le *Tch'ouan teng lou*, qui se trouve dans le Tripiṭaka de Tōkyō et dans le Supplément de l'édition de Kyōto; celle du *Sseu kia yu lou* dans la dernière, et celle de l'édition du Tripiṭaka des Ming dans la première de ces deux collections. Elles ne présentent que des différences insignifiantes et peuvent être considérées comme identiques. Pour le *Yuan ling lou*, on peut en consulter aisément deux éditions complètes: celle du *Kou tsouen siu yu lou* dans les deux éditions japonaises du Tripiṭaka, et celle du *Sseu kia yu lou* dans le Supplément de l'édition de Kyōto: leur texte concorde bien. Une troisième édition, celle qui est entrée dans l'édition du Tripiṭaka des Ming, et de là a passé dans l'édition de Tōkyō, est incomplète: toute la seconde moitié manque; et elle est remplacée par un seul paragraphe, contenant un sermon de Houang-pie qui ne se retrouve pas dans les autres éditions. Je ne sais d'où est tiré ce passage; et l'accord des éditions des Song, représentées par le *Kou tsouen siu yu lou* et le *Sseu kia yu lou*, en garantissant l'authenticité de la partie finale qui manque dans l'édition des Ming, peut rendre ce passage quelque peu suspect.

Le *Lin-ts'i lou*, en un chapitre, recueil des paroles des maîtres du dhyāna Yi-hiuan 義玄 de Lin-ts'i, de son nom posthume Houei-tchao 慧照 (mort le 18 février 867), fut composé par son disciple direct Houei-jen 慧然 du San-cheng yuan 三聖院, et publié après revision par un autre disciple, Ts'ouen-tsiang 存奬, avec une préface de Ma Fang 馬防. La date de la mort de Houei-jen n'est pas exactement connue [1]. Ts'ouen-tsiang du monastère de Hing-houa 興化寺 à Ta-ming 大名府, de son nom posthume Kouang-ts'i ta-che 廣濟大師, mourut en 925 [2]. J'ignore la date de la première impression; des planches nouvelles furent gravées en 1120. Une édition japonaise par

(1) Sur Houei-jen, voir *King-tö tch'ouan teng lou*, k. 12, 98a.
(2) *Kou tsouen siu yu lou*, k. 5, 110b; *King-tö tch'ouan teng lou*, k. 12, 98b.

Umemura Mihaku 梅村彌白 fut publiée en 1685. En outre, le *Lin-ts'i lou* a été inséré dans le *Kou tsouen siu yu lou*, mais le titre manque; il forme de plus le sixième chapitre du *Sseu kia yu lou*, et le premier du *Wou kia yu lou* 五家語錄; mais ce dernier ouvrage, tout moderne et datant du milieu du XVII[e] siècle, ne peut être considéré comme une autorité indépendante.

Le *Lin-ts'i lou* se divise en deux parties: le *Lin-ts'i Houei-tchao tch'an-che yu lou* 臨濟慧照禪師語錄, et le *Lin-ts'i Houei-tchao tch'an-che k'an pien* 臨濟慧照禪師勘辯. Ils ont parfois été publiés séparément: la bibliothèque du Naikaku conserve un exemplaire d'une édition japonaise de 1437 du premier, en un chapitre, et un ancien manuscrit du second, également en un chapitre [1]. La table des matières du fascicule 5 du tome XXIV du deuxième Supplément au Tripiṭaka, édition de Kyōto, mentionne (mais sans la publier) une édition séparée du *Yu lou* en un chapitre, qui est peut-être celle de 1437; mais aucun détail n'est donné. Le *Kou tsouen siu yu lou* qui omet le titre général, donne le titre particulier de chacune des deux parties: de plus il ajoute un troisième traité sur Lin-ts'i, intitulé *Hing lou* 行錄 [2], et l'inscription du stūpa de Lin-ts'i, composée par Yen Tchao 延沼 (mort en 973). Le *Hing lou* fait peut-être partie de l'œuvre de Houei-jen; toutefois celle-ci est toujours décrite comme se divisant en deux parties et non en trois, en sorte que j'ai préféré laisser de côté ce dernier texte, son authenticité ne me semblant pas suffisamment prouvée.

Le *Tchen-tsi ta-che yu lou* [3] 眞際大師語錄 relatif au maître du dhyāna de Tchao-tcheou 趙州, Tsong-nien 從諗, de son nom posthume Tchen-tsi 眞際, disciple de P'ou-yuan (747-834), qui mourut le 29 novembre 897, a été composé par Wen-yuan 文遠, un de ses disciples dont le nom paraît à plusieurs reprises dans l'ouvrage même. Il paraît aussi en exister une édition indépendante en trois chapitres, qui est mentionnée à côté du *Lin-ts'i tch'an-che yu lou* dans le Supplément au Tripiṭaka (II, XXIV, 5), mais je n'ai aucun renseignement sur elle. L'ouvrage ne m'est connu que par le *Kou tsouen siu yu lou*. Le *King-tö tch'ouan teng lou* en cite d'assez longs fragments qui sont presque identiques à l'édition du *Kou tsouen siu yu lou*. Le texte est donc anciennement attesté

---

(1) *Naikaku bunko tosho mokuroku. Kansho-mon* 內閣文庫圖書目錄, 漢書門, I, p. 242.

(2) *Kou tsouen siu yu lou*: k. 4, 99b-106b, *Yu lou*; — k. 4, 106 b-k. 5, 108 a, *K'an pien*; — k. 5, 108 ab-110 b, *Hing lou*. — Le texte de l'inscription est donné à la fin du chapitre (p. 111b) après une page consacrée à Ts'ouen-tsiang.

(3) Cet ouvrage forme, sous le titre de *Tchao-tcheou Tchen-tsi tch'an-che yu lou*, les chapitres 13 et 14 du *Kou tsouen siu yu lou*. Le nom et les titres de Wen-yuan sont brièvement indiqués au début, et ceux de Teng-che à la fin de chacun des deux chapitres.

(4) *King-tö tch'ouan teng lou*, k. 10, 79b,17-81a, 18.

et son histoire peut être suivie. Malheureusement il a été remanié avant d'entrer dans cette dernière collection, par un moine de Lou-chan nommé Teng-che 澄諟, dont la date n'est pas connue. Aussi ai-je préféré n'en pas faire usage, et je ne l'aurais pas cité s'il ne se terminait par quelques chansons 歌 attribuées à Tsong-nien : ces morceaux rythmés et rimés m'ont paru moins sujets à subir des altérations que les parties en prose, et j'en ai tiré quelques exemples.

Il existe d'autres recueils sur les moines contemporains, mais ils sont plus récents ou de date douteuse. Le *Ma tsou Tao-yi tch'an-che kouang lou* 馬祖道一禪師廣錄, sur le patriarche Ma (709-788), et le *Po-tch'ang Houai-hai tch'an-che yu yao* 百丈懷海禪師語要, sur son disciple Houai-hai (720-814), sont anonymes, et tout ce qu'on en peut dire est qu'étant entrés l'un et l'autre dans le *Kou tsouen siu yu lou*, ils sont antérieurs au XII[e] siècle (1). Les paroles du maître du dhyāna Ling-yeou de Wei-chan 潙山靈祐禪師, disciple de Houai-hai 懷海 de Po-tch'ang 百丈, n'ont été réunies que sous les Ming, de même que celles de son disciple Houei-tsi 慧寂 de Ying-chan 仰山 (2). L'auteur du *Nan ts'iuan ho-chang yu lou* (3), recueil sur P'ou-yuan 普願 de Nan-ts'iuan 南泉 (qui après avoir été un des plus célèbres disciples du patriarche Ma 馬祖, mourut à l'âge de 87 ans, le 27 janvier 835), est le maître du dhyāna Houan-wou 圜悟, qui mourut à l'âge de 73 ans, le 14 septembre 1135. Enfin le *Chen-li tch'an-che yu lou* 神力禪師語錄 qui se rapporte au maître du dhyāna Li-tsong 利蹤, autre disciple de P'ou-yuan de Nan-ts'iuan, qui mourut pendant la période *kouang-ming* (880-881), est anonyme (4).

De tous ces livres, aucun n'est antérieur au IX[e] siècle. Avant cette date, je ne trouve qu'un seul ouvrage de la secte du dhyāna qui contienne quelques passages de langue parlée, c'est le *Lieou tsou ta-che fa pao t'an king* 六祖大師法寶壇經, où le maître du dhyāna Fa-hai 法海 (5) avait rassemblé les

---

(1) Le catalogue du *Naikaku bunko* mentionne un *Ma tsou tch'an-che yu lou* en un chapitre, édition japonaise, mais sans aucun détail.

(2) *Wou kia yu lou*, k. 2.

(3) *Kou tsouen siu yu lou*, k. 12 ; la préface du recueil, avec le nom de l'auteur, mais sans date, y est conservée au milieu du chapitre, p. 150 a, 下, 16.

(4) *Seng pao tcheng siu tchouan* 僧寶正續傳 k. 4, 298 a, 下, 4. (Suppl. Trip. Kyōto, II, 乙, x, 4).

(5) Le colophon du livre ne mentionne que Tsong-pao 宗寶. C'est Tö-yi 德異 qui, dans la préface (datée du 27 mars 1290) qu'il a écrite pour la réédition de Tsong-pao, donne Fa-hai comme en étant l'auteur. « Le ts'eu-che Wei (-k'iu) ordonna au maître du dhyāna (Fa-)hai de noter les paroles (de Houei-neng); elles reçurent le titre de *Fa pao t'an king*. » Fa-hai est également l'auteur d'une courte biographie de Houei-neng, le *Lieou tsou ta-che yuan k'i wai ki* 六祖大師緣起外記, qui est ajoutée en supplément au *Fa pao t'an king*.

paroles de son maître Houei-neng 慧能 sur la demande de Wei K'iu 韋璩, *ts'eu-che* de Chao-tcheou 韶州, après la mort du patriarche en 713. Malheureusement le livre a été remanié au XIII[e] siècle par Tsong-pao 宗寶 qui l'a réédité en l'augmentant en 1291. Celui-ci le déclare lui-même dans sa postface. « Quand j'entrai en religion, je désirais ce livre; par la suite j'en vis trois exemplaires qui n'étaient pas pareils; de plus ils avaient des lacunes, et leurs planches étaient détruites. Alors je pris ces exemplaires et je les collationnai; je corrigeai les fautes, je donnai en détail ce qui était dit en abrégé, et j'ajoutai l'histoire des gens qui venaient auprès de lui comme disciples lui demander (des enseignements à) leur profit; j'ai fait cela afin que ceux qui étudient ce livre y trouvent toute la pensée de (Houei-neng de) Ts'ao-k'i 曹溪. » Il est bien difficile de faire usage d'un texte qui a subi de telles modifications. Certains passages sont copiés du *Tch'ouan teng lou*, mais pour certains autres il n'est guère possible de distinguer ce qui appartient à la rédaction primitive de ce qui a été ajouté après coup (1) ; aussi ai-je préféré laisser cet ouvrage complètement de côté, et ne pas remonter plus haut que le IX[e] siècle pour lequel les textes sont sûrs (2).

Malgré le peu d'intérêt de tous ces menus faits de biographie et de bibliographie, il m'a paru nécessaire de parler en détail des auteurs de ces textes et de la manière dont ces ouvrages furent composés, ainsi que de la façon dont ils nous ont été transmis. On peut voir ainsi que les quatre premiers ouvrages que j'ai cités, le *P'ang kiu-che yu lou*, le *Tch'ouan sin fa yao*, et son appendice le *Yuan ling lou*, enfin le *Houei-tchao tch'an-che yu lou*, se présentent à nous avec de nombreuses garanties d'authenticité. Leurs auteurs sont des personnages connus; et l'histoire de leur texte peut être exactement suivie jusqu'à une date très proche de l'époque où ils furent rédigés.

---

(1) M. MATSUMOTO Bunzaburo 松本文三郎, *Kongō kyō to Rokuso dan kyō no kenkyū* 金剛經と六祖壇經の研究 (sur quoi voir *BEFEO*, XIII, VII, 67-69), conclut une étude assez détaillée de l'ouvrage en disant en termes un peu forts peut-être que la plus grande partie de l'ouvrage est un faux et que le reste est douteux. Sans aller tout à fait aussi loin, il est certain que les retouches qui ont consisté à « exposer en détail ce qui était dit en abrégé » rendent illusoire tout essai de critique de texte, et l'ouvrage me paraît être pratiquement inutilisable.

(2) C'est au IX[e] siècle qu'ont été composées les trois plus anciennes histoires de la secte du dhyana: le *Pao lin tchouan* 寶林傳 de Tche-k'iu 智炬 (801), qui contenait l'histoire des sept Buddhas et des vingt-huit patriarches indiens, le *Tchen men cheng tcheou tsi tch'eng* 眞門聖胄集成 de Hiuan-wei 玄偉 (808), en cinq chapitres, qui reprenait le précédent et y ajoutait des biographies de moines chinois de la secte, enfin le *Siu pao lin tchouan*, de Wei-king T'eou-t'o 惟勁頭陀 (907), qui continuait le *Pao lin tchouan* par des notices sur les maîtres du dhyana jusqu'à la période *kouang-houa* (898-900). Ces trois ouvrages sont perdus, et la discussion à laquelle les soumet K'i-song, ainsi que les citations qui en sont faites dans le *King-tö tch'ouan teng lou*, ne suffisent pas à reconnaître s'ils contenaient des passages en langue parlée.

Il m'a semblé qu'il étaitpossible d'en tirer quelques notions sur la langue parlée de la première moitié du IXe siècle de notre ère. C'est de ces quatre ouvrages que les exemples qu'on va lire ont été tirés. Faut-il y chercher un dialecte spécial ? Je ne le pense pas. En effet les personnages qui s'y rencontrent sont originaires de pays très divers : P'ang Wen était de Yu-tchang dans le Kiang-si ; Lin-ts'i et Tsong-nien étaient tous deux originaires de Ts'ao-tcheou 曹州 dans le Chan-tong ; et Pei Hieou venait de l'actuelle Houai-k'ing fou, dans le Ho-nan, au Nord du Fleuve Jaune. Bien plus, l'un d'eux, Houang-pie, était né au Fou-kien où le *kouan-houa* n'était pas la langue vulgaire. D'autre part, c'est à Hong-tcheou dans le Kiang-si, puis à Siuan-tcheou dans le Tchö-kiang que Pei Hieou rencontre Houang-pie, et dans ce dernier lieu encore la langue usuelle n'était pas le *kouan-houa*. Ce n'est donc ni leur dialecte propre, ni celui du lieu où ils résidaient que ces ouvrages nous ont conservés. Comme aujourd'hui, en dehors des dialectes locaux, le *kouan-houa*, langage de la cour, langage des examens, langage des fonctionnaires, était connu de tous les gens instruits : c'est dans ce langage, quelque peu conventionnel, qu'ils sont rédigés (1).

*
* *

Substantifs.

Les noms composés de deux substantifs accolés, déjà fréquents dans la langue écrite du bouddhisme, le sont également ici, mais bien moins toutefois que dans la langue moderne. En voici quelques-uns :

家舍 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 100 b, 上, 3) *kia-che*, famille (2).
見解 (*Ibid.*, k. 4, 103 a 上, 1) *kien-kiai*, explication.

Mais ces composés n'offrent rien d'assez spécial pour qu'il vaille la peine d'insister. Plus nettement caractéristique de la langue vulgaire est la formation par suffixation de mots à sens réduit. Ainsi qu'aujourd'hui, le suffixe le plus fréquent est *tseu* 子.

---

(1) Tous ces ouvrages appartiennent, comme je l'ai dit, à la secte du Dhyana, *Tch'an-tsong* 禪宗. Dans les exemples qui en sont tirés, les expressions sont traduites, autant qu'il m'a été possible, dans le sens spécial que leur attribue cette école ; expliquer chacune de ces expressions aurait exigé une série de notes à chaque ligne, et une exposition des doctrines de cette secte, travail considérable qui ne rentrait nullement dans le cadre de cet article. Je me suis contenté de donner sans explication la traduction ; je ne puis me flatter que celle-ci soit toujours doctrinalement correcte : cela n'a d'ailleurs aucune importance au point de vue spécial où je me suis placé.

(2) Dans l'expression 離家舍 *li kia-che* qui est la traduction en langue vulgaire de 出家 *tch'ou kia*.

母子 (*Yuan ling lou*, 421b 下, 18) *mou-tseu*, mère.
句子 (*P'ang kiu-che yu lou*, 30a 下, 3) *keou-tseu* phrase.
杖子 (*Ibid.*, 29b 下, 11) *tchang-tseu*, bâton.
尺子 (*Ibid.*, 29b 下, 18 ; 30a 上 2) *tch'e-tseu*, pied (mesuré).
老子 (*Ibid.*, 30a 上, 4) *lao-tseu*, vieillard.
刀子 (*Yuan ling lou*, 420a 上, 4) *tao-tseu*, couteau.
拂子 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28b 上, 18) *fou-tseu*, balai.
槌子 (*Ibid.*,) *tch'ouei-tseu*, marteau.
坑子 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 103b 上, 3) *heng-tseu*, fosse.

On trouve aussi *t'eou* 頭, mais plus rarement (1).

幞頭 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28b 下, 17) *p'o-t'eou*, bonnet.
十字街頭 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 100b 上, 1) *che-tseu kiai-t'eou* carrefour.
裏頭 (*Ibid.*, 8) *li-t'eou*, l'intérieur.
棚頭 (*Ibid.*) *p'eng-t'eou*, estrade (2).

Une sorte de substantif composé à sens péjoratif ou simplement d'humilité, est formé en ajoutant le mot *han* 漢, homme, à un adjectif.

瞎漢 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 106b 下, 14) *hia-han*, un aveugle.
老漢 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28b 下, 17) *lao-han*, vieillard.

Le mot *lao* 老 se place devant certains substantifs, sans présenter nettement le sens de vieillesse ; les termes *lao-che* 老師, *lao-ho-chang* 老和尚,

---

(1) Peut-être même le mot *eul* 兒 (*ńie) était il déjà employé comme simple suffixe, si l'expression *miao-eul* 貓兒 que je relève dans le *Chen-li tch'an-che yu lou* (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 13, 153b 下, 16) signifie comme je crois « un chat » et non « un petit chat ». Plus tard, au XIIIe siècle, ce suffixe parait avait été très répandu dans la langue populaire de la capitale, Hang-tcheou, et Tcheou Mi 周密 dans son *Wou-lin kieou che* 武林舊事 en fournit de nombreux exemples ; la plupart sont malheureusement des termes de cuisine ou de confiserie, aujourd'hui presque tous inintelligibles :

蜜糖棗兒 (k. 6, 5b) *mi-tang tsao-eul*, 蜜棗兒 (k. 6, 8b) *mi tsao-eul*, jujubes au sucre.
皁兒膏 (k. 6, 8a) *tsao-eul kao*, soupe aux gousses de *tsao*.
辣瓜兒 (k 6, 8b) *la koua-eul*, courges au vinaigre.
On le trouve également dans la nomenclature des noms de lieux : 女兒山 (k. 5, 26a) *Niu-eul chan*. Aujourd'hui encore l'emploi extrêmement fréquent du suffixe *eul* est une des caractéristiques du dialecte de Hang-tcheou : 門兒 *me-eul*, porte, 橋兒 *djo-eul*, pont, etc.

(2) Dans ce passage, il s'agit de la scène d'un théâtre.

lao-seng 老僧, désignent simplement un moine (¹), et ce dernier est fréquemment employé par les bonzes pour se désigner eux-mêmes.

學人來問菩提湼槃三身境智瞎老師便與他解說 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 103b, 10) *hio jen lai wen p'ou-t'i nie-p'an san chen king tche, hia lao-che pien yu t'a kiai-chouo*, des étudiants viennent poser des questions sur la bodhi, le nirvāṇa, les trois Corps, la connaissance objective, et un maître aveugle (ignorant) leur donne des explications.

L'expression, aujourd'hui courante, *lao-chou* 老鼠 pour désigner un rat, se rencontre une fois au moins dans les vers de Tsong-nien.

唯聞老鼠鬧啾唧 (*Kou tsouen sin yu lou*, k. 14, 167a, 5) *wei wen lao-chou nao ts'ieou-tsi*, je n'entends qu'un rat qui fait du bruit, *ts'ieou-tsi*.

Lorsqu'on veut exprimer nettement le sens de « vieux », on dit généralement *nien-lao* 年老.

龐公年老 (*P'ang kiu-che yu lou*, 30b 上, 6) *P'ang kong nien-lao*, Monsieur P'ang est âgé.

Les noms de parenté, etc., sont généralement précédés d'une sorte de préfixe, *a* 阿.

阿爺 (*P'ang kiu-che yu lou*, 33a 上, 18) *a-ye*, père.
阿娘 (*Ibid.*) *a-niang*, mère.
阿兄 (*Ibid.*, 29b 上, 18) *a-hiong*, frère.
阿師 (*Ibid.*, 30a 下, 11) *a-che*, maître, moine.

Noms de nombre.

Pour le nombre deux, *leang* 兩 dès cette époque s'emploie à la place de *eul* 二, exactement dans les mêmes conditions qu'aujourd'hui. On sait que pour les autres noms de nombre, il n'y a pas de différence entre la langue écrite et la langue parlée.

(¹) Noter cependant l'opposition entre 老師僧 et 少年俗人, dans le passage suivant du *P'ang kiu-che yu lou*, 28b, 16 et suiv.: « (Tan-)hia ôta le bonnet de l'upāsaka et dit: « Vous ressemblez à un vieux moine. » L'upāsaka posa son bonnet sur la tête de Tan-hia et dit: « Vous avez l'air d'un jeune laïque. » 霞乃拈起士幞頭曰. 却似一箇老師僧. 士却將幞頭安霞頭上曰. 却似一箇少年俗人.

三兩步 (*P'ang kiu-che yu lou*, 30b 上, 1) *san leang pou*, deux ou trois pas.
展開兩手 (*Kou tsouen sin yu lou*, k 4, 107 b 上, 9) *tchan k'ai leang chéou*, il ouvrit les deux mains toutes grandes.
一生兩生 (*P'ang kiu-che yu lou*, 29 b 上, 2) *yi cheng leang cheng*, une ou deux vies.

Mais on dit par contre :

講得三十二本經論 (*Tch'ouan sin fa yao*, 415 a, 11) *kiang tö san che eul pen king louen*, il peut expliquer trente-deux sûtras et çastras.

Toutefois *eul* 二 se rencontre aussi parfois là où on attendrait plutôt *leang* 兩.

Numérales.

L'emploi des numérales est bien plus restreint que dans l'usage moderne ; elles ne sont nullement obligatoires après les noms de nombre, et on trouve plus souvent le nom mis directement à la suite de ceux-ci, que le cas, régulier aujourd'hui, de la numérale intercalée entre eux : toutefois l'expression indéfinie *yi-ko* 一箇 « un », est courante.

晡時申也有燒香禮拜人五箇老婆三箇癭一雙面子黑皺皺 (*Kou tsouen sin yu lou*, k. 14, 167a 下, 15) *pou che chen, ye yeou yao hiang li pai jen wou-ko lao p'o, san-ko ying yi chouang mien-tseu hei ts'ouen ts'ouen*... à la huitième heure aussi, il y a des gens qui brûlent de l'encens et prient, cinq vieilles femmes avec trois goitres, une paire de faces noires et ridées...
兩文錢 (*Ibid.*, k. 4, 107 b 上, 10) *leang wen ts'ien*, deux sapèques.

Quand le nom n'est pas répété, on place *ko* en guise de pronom, derrière le nom de nombre.

努力努力. 此門中千人萬人只有得三箇五箇 (*Tch'ouan sin fa yao*, 27a, 16) *nou li, nou li; ts'eu men tchong ts'ien jen wan jen, tche yeou tö san-ko wou-ko*, faites effort, faites effort ; sur mille, dix mille hommes de cette école, il n'y en a que trois ou cinq qui y atteindront.
今時纔有一個半個行脚 (*Yuan ling lou*, 29 b, 6) *kin che tsan yeou yi-ko pan-ko hing kio*, maintenant il y a juste un pas ou un demi-pas à marcher [1].

---

[1] Les passages d'où sont tirés ces deux exemples ne se trouvent que dans l'édition japonaise de Tôkyô qui suit l'édition chinoise des Ming.

Indéfini.

L'indéfini est marqué au singulier en plaçant devant le substanti le mot *ko*, écrit 個 ou 箇 [1]. Au pluriel, on emploie *sie* 些, tout seul sans numérale ; on forme aussi un pluriel indéfini par le redoublement de *ko*.

箇老翁 (*P'ang kiu-che yu lou*, 29b 下, 3) *ko lao wong*, un vieillard.
箇一字 (*Ibid.*, 29a 上, 4) *ko yi tseu*, un caractère — (*yi*).
好箇一乘問 (*Ibid.*, 28a 下, 8) *hao ko yi tch'eng wen*, excellente ! cette question sur un véhicule.
亦祇得個報化佛 (*Yuan ling lou*, 418 b 上, 3) *yi tche tö ko pao houa Fo*, et encore tu n'arriveras qu'à être une apparence de Buddha.
個俗人 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 下, 14) *ko sou jen*, un laïque.
萬類之中個個是佛 (*Yuan ling lou* 418 b 上, 6) *wan lei tche tchong ko-ko che Fo*, dans toutes les espèces, tous [les êtres] sont Buddha.

Bien que ces formes soient usitées aujourd'hui, on dit plus fréquemment, au moins dans le Nord, *yi-ko* 一個 pour le singulier, et *sie-ko* 些個 pour le pluriel ; on rencontre aussi la première de ces formes.

大似一箇烏紗巾 (*P'ang kiu-che yu lou*, 29a 上, 1) *ta sseu yi-ko wou cha kin*, il est tout pareil à la coiffure de gaze noire [2].
似一箇老師 (*Ibid.*, 28b 下, 17) *sseu yi-ko lao che*, vous ressemblez à un vieux moine.
共養一個無心道人 (*Tch'ouan sin fa yao*, 412b 上, 5) *kong-yang yi-ko wou-sin tao-jen*, rendre hommage à un religieux qui n'a pas l'esprit de connaissance des objets dans leur individualité.

Démonstratifs.

Les démonstratifs *tchö* et *na* sont employés exactement comme aujourd'hui, seuls ou suivis d'une numérale (généralement 個, 箇 *ko*) ; si l'on veut indiquer expressément le singulier ou le pluriel, on les fait suivre, dans le premier cas, de *yi* 一, et dans le second cas de *sie* 些, quelquefois suivi de numérale.

Tchö s'écrit généralement 這, mais aussi 者 et 遮, deux formes qui se rencontrent dans les romans, mais ont disparu de l'usage courant. En comparant les textes des éditions modernes avec les citations dans les ouvrages

---

(1) La distinction d'emploi, assez fréquente aujourd'hui, de 個 et 箇, le premier se plaçant principalement devant les noms d'êtres animés, et le second devant les noms d'objets inanimés, est inconnue ici ; 個 et 箇 se trouvent l'un pour l'autre dans les diverses éditions.

(2) C'était le bonnet officiel des fonctionnaires. Le nom exact est *wou cha mao* 烏紗帽.

anciens, il semble bien que 者 et 遮 soient les seules formes usitées primitivement, et que 這 soit dû à un rajeunissement de l'orthographe ([1]). Voici quelques exemples de ces divers emplois.

1° Sans numérales :

這田地 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 b 下, 11) *tchö tien ti*, ce champ.
這漢 (*Ibid.*, 15) *tchö han*, cet homme ([2]).
這畫是什麼 (*Yuan ling lou*, 420 a 上, 15) *tchö houo che che-mo*, quelle est cette peinture ?
這無禮儀老漢 (*P'ang kiu-che yu lou*, 30 a 下, 17) *tchö wou li-yi lao-han*, ce vieillard mal élevé.

2° Avec numérales :

這個道 (*Ibid.*, 28 a 下, 4) *tchö-ko tao*, cette doctrine.
這箇眼 (*Ibid.*, 29 a 下, 14) *tchö-ko yen*, cet œil.
這箇法 (*Yuan ling-lou*, 418 a 上, 10) *tchö-ko fa*, cette loi.
這箇慈悲 (*Ibid.*) *tchö-ko ts'eu fei*, cette bienveillance.
似者箇見解有什麼用處 (*Yuan ling lou*, 417 b 上, 16) *sseu tchö-ko kien kiai, yeou che-mo yong tch'ou* ? Quelle est l'utilité de pareilles explications ?

3° Singulier ou pluriel exprimé :

這一句 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 b 下, 11) *tchö yi keou*, cette phrase.
這一門名爲無爲法門 (*Yuan ling lou*, 418 a 上, 18) *tchö yi men ming wei wou-wei fa men*, cette porte s'appelle la porte de l'incomposé.

On rencontre aussi, mais rarement, le démonstratif littéraire *ts'eu* 此, soit seul, soit construit avec *ko* 箇 ou *yi* 一.

此一句 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 b 上, 1) *ts'eu yi keou*, cette phrase.
此箇是活文殊 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 102 a 下, 12) *ts'eu ko che houo Wen-tchou*, celui-ci est un Mañjuçri vivant.

Comme aujourd'hui, on emploie les démonstratifs dans le sens de « ici » ou « là ».

這裏無水 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 下, 3) *tchö-li wou chouei*, ici il n'y a pas d'eau.
在這裏 (*Ibid.*, 16) *tsai tchö-li*, ici.

([1]) Cf. le passage du *Tseng sieou hou tchou li pou yun lio* 增修互註禮部韻畧 de Mao Houang 毛晃 cité dans le *K'ang-hi tseu tien*, s. v. 這 : « Ordinairement au lieu de *ts'eu ko* 此箇, on prononce *tchö ko* 者箇 ; vulgairement on remplace souvent 者 par le caractère 這. »
([2]) Cf. *Kou tsouen siu yu lou* k. 4, 107 a 下, 17.

Cet emploi des démonstratifs est d'ailleurs régulier dans la langue écrite ; les mots seuls ne sont pas les mêmes.

Pronoms personnels et leurs substituts.

On rencontre parfois les pronoms personnels :

je, nous	*ngo* 我; *wou* 吾.
tu, vous	*ni* 你, 儞; *jou* 汝.
il, ils	*t'a* 他; *k'iu* 渠; *yi* 伊.

我彊如師一步 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 下, 18) *ngo k'iang jou che yi p'ou*, je dépasse le maître d'un pas.

是我拙是公巧 (*Ibid.*, 28 b 上, 4-5) *che ngo tcho che kong k'iao*, moi, je suis stupide et vous êtes intelligent.

吾師 (*Ibid.*, 30 a 下, 4) *wou che*, mon maître.

汝入我出 (*Ibid.*, 28b, 下 14) *jou jou ngo tch'ou*, vous entrez et moi je sors.

我在你眼裏 (*Ibid.*, 28 b 下, 9) *ngo tsai ni yen li*, je suis dans ton œil.

恁麼稱禪客. 閻羅老子未放你在 (*Ibid.*, 28 a 下, 12) *jen-mo tch'eng tch'an ko ? Yen-lo lao-tseu wei fang ni tsai*, comment peux-tu te prétendre l'hôte du dhyāna ? Le vieux Yama ne t'a pas lâché !

非關他事 (*Ibid.*, 30 a 下, 2) *fei kouan t'a che*, ce n'est pas son affaire.

L'emploi des pronoms personnels est limité par les formules de politesse ; ils sont souvent remplacés par des titres, ou par diverses périphrases, analogues à celles qui sont encore employées aujourd'hui ; la plus curieuse est une de celles qui sont employées pour la première personne : *meou-kia* 某甲, littéralement « un tel », qui tient lieu de *meou* seul, ou *meou-kia* 某家, plus littéraires [1] ; elle semble avoir disparu de l'usage moderne, au moins dans le Nord de la Chine. Les quelques exemples suivants montrent l'emploi de ces formules.

子以緇耶以素耶 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 上, 11) *tseu yi tseu ye ? yi so ye ?* vous ferez-vous moine ? resterez-vous laïque ?

子見老僧以來. 日用事作麼生 (*Ibid.*, 7) *tseu kien lao-seng yi-lai, je-yong-che tso-mo-cheng ?* depuis que vous m'avez vu, quelles sont vos occupations journalières ?

一等沒絃琹惟師彈得妙 (*Ibid.*, 18) *yi-teng mou hien k'in, wei che tan-tō miao*, sur un luth qui a perdu ses cordes vous seul savez jouer agréablement.

某甲祇管日求升合 (*Ibid.*, 28a 下, 5) *meou-kia tche kouan je k'ieou cheng-ko*, je ne m'occupe que de chercher ma subsistance journalière.

---

(1) Je rappelle qu'au temps des T'ang, 某甲 *mou kəap n'était pas homophone de 某家 *mou kəa.

某甲眼窄, 何處安身 (*Ibid.*, 28 b 下, 9) *meou-kia yen tch'ang, ho tch'ou ngan chen*, mon œil est étroit ; où (trouver la place d'y) mettre votre corps ?

恁麼說話, 某甲卽得, 外人聞之, 要且不好 (*Ibid.*, 29b 上, 13) *jen-mo chouo houa, meou-kia tsi tŏ, wai jen wen tche, yao tsie pou hao*, que dites-vous là ? si je l'obtiens et que les autres l'entendent dire, ce ne sera pas bon.

Verbes.

A côté des verbes simples, les verbes composés par l'accolement de deux caractères sont fréquents, mais moins cependant qu'aujourd'hui. Ainsi : *ming-po* 明白, comprendre ; *jen-tŏ* 認得, reconnaître.

On trouve aussi des verbes composés de mouvement, formés avec *lai* 來, *k'iu* 去, de repos avec *tchou* 住, etc., qui se placent à la fin de la phrase, après les compléments.

便請舉來 (*P'ang kiu-che yu lou*, 30b 上, 13) *pien ts'ing kiu-lai*, je vous prie de commencer.

出來 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 104a 上, 6) *tch'ou-lai*, émettre.

師一日在茶堂內坐, 南泉下來 (*Yuan ling lou*, 419b 下, 16) *che yi je tsai tch'a t'ang nei, Nan-ts'iuan hia-lai*, un jour, comme le maître était assis dans la salle du thé, Nan-ts'iuan vint.

師便下去 (*Ibid.*, 13) *che pien hia-k'iu*, alors le maître s'en alla.

緣什麼八十年後向拘尸羅城雙林間側臥而死去 (*Ibid.*, 103a 下, 11) *yuan che-mo, pa-che nien heou hiang Kiu-che-lo-tch'eng chouang lin kien, tchai wo eul sseu-k'iu?* pour quelle raison, quatre-vingts ans après, étant allé à Kuçinagara, (le Buddha) s'est-il couché sur le côté entre les deux arbres et est-il mort ?

將去 (*Ibid.*, 421 b 上, 18) *tsiang-k'iu*, emporter.

便出去 (*Ibid.*, 107 a 上 5) *pien tch'ou-k'iu*, alors il sortit.

向什麼處去 (*Ibid.*, 100 a 下, 13) *hiang che-mo tch'ou-kiu ?* où allez-vous ?

得生死去住 (*Ibid.*, 112 a 上, 12) *tŏ cheng-sseu k'iu-tchou*, obtenir que la série des naissances et morts cesse.

Le verbe être.

Dans le cas où le verbe *être* est exprimé en chinois, il est généralement rendu par *che* 是, ou quelquefois plus littérairement par *wei* 爲.

他是阿誰 (*Tch'ouan sin fa yao*, 415 a 上, 1) *t'a che a-chei*, qui est-il ?

向來如許多言說, 皆是抵敵語 (*Ibid.*, 10) *hiang-lai, jou-hiu touo yen chouo, kiai che ti ti yu*, jusqu'ici les paroles, quel qu'en soit le nombre, que vous avez prononcées, sont toutes des paroles de controverse.

Comme aujourd'hui, on se sert aussi de *che* 是 dans des cas où sa présence n'est pas nécessaire, afin de mettre le verbe en relief.

遮些關棙子甚是用易 (*Yuan ling lou*, 29b, 7) *tchö-sie kouan li-tseu, chen che yong yi*, ces plectres sont très commodes (1).

Hors ce cas assez rare, on ne le place pas devant un adjectif attribut, celui-ci devenant verbe par position.

佛道魔道俱惡 (*Yuan ling lou*, 417 b 上, 18) *Fo tao, Mo tao, kiu ngo*, la voie des Buddhas, la voie des Māras sont l'une et l'autre mauvaises.

Passé.

Il y a de nombreux exemples du passé formé par l'emploi de *leao* 了 ; comme aujourd'hui, il peut se placer, soit immédiatement après le verbe, soit après les compléments, à la fin de la phrase.

如把屎塊子向口裏含了吐過與別人 (*Kou tsouen siu yu lou*, 103 a 下, 8) *jou pa che k'ouai-tseu hiang k'eou li han leao t'ou kouo yu pie jen*, c'est comme mettre une boulette d'excréments dans sa bouche, et après l'y avoir gardée, la cracher et la donner à un autre.

得法始了 (*Ibid.*, 101 a 下, 13) *tö fa che leao*, dès qu'on a obtenu la loi.

有一般瞎禿子,飽喫飯了,便坐禪觀行 (*Ibid.*, k. 4, 102 b 下, 12) *yeou yi pan hia t'ou-tseu, pao tch'e fan leao, pien tsouo tch'an kouan hing*, il y a une espèce de chauves aveugles qui, après s'être gorgés de mangeaille, se livrent à la méditation.

你祇麽認他閑名爲實,大錯了也 (*Ibid.*, 103 a 下, 3) *ni tche mo jen t'a hien ming wei che, ta ts'o leao ye*, si tu as seulement cru que son nom vide était quelque chose de réel, tu t'es grandement trompé

忽爾回頭認我了也 (*Ibid.*, k. 4, 105 a 上, 15) *wou-eul houei t'eou, jen ngo leao ye*, aussitôt tournant la tête, il me reconnut.

Avec la négation, le passé est souvent marqué par *wei* 未 ; le terme moderne *mei* 沒 ne se rencontre jamais (2).

---

(1) Ce passage ne se trouve que dans l'édition de Tōkyo.

(2) On sait que la langue vulgaire a conservé pour certains mots très usuels des prononciations archaïques qui ne répondent plus à celles des séries auxquelles ils appartiennent étymologiquement ; et comme ils se trouvent ainsi différer de la prononciation littéraire, plus régulière, ils sont souvent représentés par des caractères spéciaux. C'est ainsi que l'on a *mei* 沒 au lieu de *wei* 未 (ou dans les dialectes du centre, *mou* 沒, au lieu de *wou* 無) : en effet l'initiale ancienne de ces mots est un *m* (**mʷwię*, **mʷwiu*) qui a précisément disparu au temps des T'ang. — Comparez aussi *ni* 你 au lieu de *eul* 爾 (anc. **ñyię*) ; *t'a* 他, dans le sens de « il », au lieu de *t'ouo* ; *na* 那 lieu de *no*, etc.

Potentiel.

On forme, comme aujourd'hui, le potentiel en faisant suivre le verbe de l'auxiliaire *tō* 得; au négatif, la négation retombe généralement sur *tō* et se place devant lui, après le verbe principal par conséquent. Les régimes se placent tantôt après le groupe tout entier, tantôt s'intercalent entre le verbe et l'auxiliaire.

是這箇眼目免得人口麼 (*P'ang kiu-che yu lou*, 29 a 下, 4) *che tchō-ko yen-mou mien-tō jen k'eou mo*? avec ces yeux comment pourriez-vous éviter les injures des gens ?

住得也 (*Ibid.*, 28 b 上, 8) *tchou-tō ye*, on peut en rester là.

是箇言語, 今古少人避得唇舌, 只翁避得麼 (*Ibid.*, 12-13) *che ko yen-yu, kin kou chao jen pie-tō chen chō, tche wong pie-tō mo*? c'est une parole qu'aujourd'hui et autrefois peu d'hommes ont pu éviter de prononcer; avez-vous pu l'éviter ?

一乘中還著得這箇道理麼 (*Ibid.*, 28 a 下, 4) *yi tch'eng tchong houan tchou-tō tchō-ko tao-li mo*? dans un véhicule peut-on encore placer cette chose-ci ?

行此道得否 (*Yuan ling lou*, 418 b 下, 3) *hing ts'eu tao tō feou*, peut-on pratiquer cette doctrine ?

一向言說, 師又失宗, 若作兩向三向, 師還開得口否. 虞曰, 直是開口不得可謂實也 (*P'ang kiu-che yu lou*, 30 a 下, 7) *yi hiang yen chouo, che yeou che tsong; jo tso leang hiang san hiang, che houan k'ai-tō k'eou feou. — Yu yue : « Tche che k'ai k'eou pou tō k'o wei che ye »*. En parlant une fois, vous perdez le fil du raisonnement; en parlant deux ou trois fois, pourriez-vous encore ouvrir la bouche ? — Yu dit : « C'est précisément quand on ne peut ouvrir la bouche, que cela peut s'appeler vrai ! »

爲什麼道不得 (*Ibid.*, 29 b 上, 17) *wei che-mo tao-pou-tō*? pourquoi ne peuvent-ils pas parler ?

Le potentiel négatif se forme aussi, comme actuellement, en plaçant derrière le verbe *pou leao* 不了.

自救不了 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 105 b 上, 4) *tseu kieou pou leao*, on ne pourrait se sauver soi-même (sans l'aide d'autrui).

Verbe auxiliaire TCHAO 著.

On rencontre *tchao* placé, comme aujourd'hui, immédiatement après le verbe principal, avec un sens assez indéfini de réalisation.

你若欲得生死去住脫著自由 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 102 a 上, 12) *ni jo yu tō cheng sseu k'iu-tchou t'ouo-tchao tseu-yeou*, si tu veux que la (suite des) naissances et morts s'arrête, et être délivré des causes (de la loi)...

你莫認著箇夢幻伴子 (*Ibid.*, 14) *ni mo jen-tchao ko mong-yeou pan tseu*, si tu ne le reconnais pas pour un compagnon de rêve...

舉著一理一切理皆然 (*Yuan ling lou*, 420 b 下, 18) *kiu-tchao yi li, yi-ts'ie li kiai jen*, dès que tu auras réussi à établir un principe, tous les principes s'établiront d'eux-mêmes.

Passif.

Le passif n'est rendu par une tournure spéciale que lorsqu'on veut appuyer particulièrement sur l'expression ; on use alors de trois formes, qui sont encore employées aujourd'hui.

1° *Pei* 被.

不可被異人將去 (*Yuan ling lou*, 421 b 上, 18) *pou k'o pei yi jen tsiang k'iu*, il ne peut être emporté par les autres.

你若求佛, 卽被佛魔攝. 你若求祖, 即被祖魔縛 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 103 a 下, 7-8) *ni jo k'ieou Fo, tsi pei Fo mo chö ; ni jo k'ieou tsou, tsi pei tsou mo fou*, si tu pries le Buddha, tu es assisté par un fantôme de Buddha ; si tu pries les patriarches, tu es secouru par des fantômes de patriarches.

2° *Che* 是.

妄本無體是汝心所起 (*Yuan ling lou*, 419 a 上, 15) *wang pen wou t'i, che jou sin so k'i*, l'erreur au fond n'a pas de réalité, elle est créée par votre cœur.

本體是自心作 (*Ibid.*, 10) *pen t'i che tseu sin tso*, en réalité (la bodhi) est faite par ton propre cœur.

祇是少人得 (*Ibid.*, 423 b 下, 5) *tche che chao jen tö*, mais cela est atteint par peu de gens.

3° *Tchao* 著.

不著佛求, 不著法求, 不著衆求, 當何所求 (*Ibid.*, 419 b 下, 7) *pou tchao Fo k'ieou, pou tchao Fa k'ieou, pou tchao Tchong k'ieou, tang ho so k'ieou*, si l'on n'est pas sauvé par le Buddha, si l'on n'est pas sauvé par la Loi, si l'on n'est pas sauvé par la Communauté, par quoi sera-t-on sauvé ?

Régime du verbe.

La place des régimes est la même que dans la langue moderne.

1° Régime suivant le verbe.

爲什麼不見如來頂相 (*Yuan ling lou*, 419 b 上, 4) *wei-che-mo pou kien Jou-lai ting-siang*, pourquoi n'a-t-il pas vu l'uṣṇīṣa du Tathāgata ?

覓實法 (*Tch'ouan sin fa yao*, 415 a 上, 11) *mi che fa*, chercher la vraie loi.

入院 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 下, 14) *jou yuan*, entrer dans le jardin.

On a vu que dans le cas de verbes composés avec *lai* 來, et *k'iu* 去, les compléments se placent entre le verbe principal et l'auxiliaire rejeté à la fin de la phrase.

2° Régime précédant le verbe. — On emploie généralement *pa* 把, quelquefois *tsiang* 將 ; je n'ai pas trouvé d'exemple de *na* 拏.

把什麼引 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 b 下, 16) *pa che-mo yin* ? avec quoi le conduire ?

將幞頭安霞頭上 (*Ibid.*, 17) *tsiang p'o-t'eou ngan Hia t'eou chang*, il posa son bonnet sur la tête de (Tan-)hia.

Ainsi qu'aujourd'hui le régime est placé en tête de la phrase, quand on veut lui donner plus d'importance.

這個法豈是汝於言勾上解得他 (*Yuan ling lou*, 418 a 上, 10) *tchö-ko fa, k'i che jou yu yen keou chang kiai-tö t'a* ? cette loi, comment est-ce que vous pourriez l'expliquer par des mots et des phrases ?

Particules et pronoms interrogatifs.

La particule interrogative ordinaire est *mo* 麼. On trouve aussi *feou* 否, *ye* 耶, *hou* 乎 ; elles se placent à la fin de la phrase ; elles marquent l'interrogation simple, sans modalité.

居士在否 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 b 上, 25) *kiu-che tsai feou* ? L'upāsaka (P'ang) est-il chez lui ?

丹霞在麼 (*Ibid.*, 28 a 上, 16) *Tan-hia tsai mo* ? Tan-hia est-il chez lui ?

免得人口麼 (*Ibid.*, 29 a 下, 4) *mien tö jen k'eou mo* ? peut-on éviter la bouche (les médisances, bavardages) des gens ?

會麼 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 107 a 上, 10) *houei mo* ? avez-vous compris ?

汝還見得山麼 (*Ibid.*, 下 17) *jou houan kien Tö-chan mo* ? voyez-vous encore Tö-chan ?

你還識渠麼 (*Ibid.*, 104 b 下, 14) *ni houan tche k'iu mo* ? le connais-tu ?

莫太多麼 (*Ibid.*, 106 b 上, 16) *mo t'ai touo mo* ? n'est-ce pas trop ?

On rencontre aussi *k'i* 豈, mais toujours dans les phrases interrogatives conditionnelles ayant la valeur d'une négation ; il se place dans la première partie de la phrase, avant le verbe.

Le pronom interrogatif est *chen* 甚 « quel ? »

這老翁出出入入有甚了期 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 b 下, 15) *tchö lao wong tch'ou tch'ou jou jou, yeou chen leao k'i* ? ce vieux monsieur entre et sort, sort et entre ; quelle fin cela aura-t-il ?

Mais il est rarement employé seul, et se trouve beaucoup plus souvent en combinaison avec *mo* 麼. Cette particule en effet sert à former diverses expressions interrogatives : d'abord les composés de *chen* qui signifient « quel ? lequel ? » et apparaissent sous une série de formes différentes : *chen-mo* 甚麼, *che-mo* 什麼, *jen-mo* 恁麼 ; deux autres expressions, *tso-mo* 作麼, *yu-mo* 與麼, qui veulent dire « comment ? » et ne sont plus usitées aujourd'hui, à ce qu'il me semble. Ces particules à leur tour en forment d'autres, *ko-chen-mo* 箇甚麼, *ko-che-mo* 箇什麼, « quel ? » *wei-che-mo* 爲什麼, « pourquoi ? » *tso-mo-cheng* 作麼生, « comment ? » D'autre part ces interrogatifs peuvent être employés dans le sens indéfini : *che-mo, chen-mo*, « quelqu'un » ; *jen-mo, tso-mo, yu-mo*, « ainsi » ; et ils forment alors de nouvelles expressions : *jo-yu-mo* 若與麼, « s'il en est ainsi » ; *pou-yu-mo* 不與麼, « de façon indifférente ». Enfin *mo* sert à former des expressions non interrogatives signifiant « ainsi, de la sorte » : *tchö-mo* 者麼, 這麼.

Voici quelques exemples de ces expressions.

1° *Che-mo* 什麼.

不與萬法侶者是什麼人 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 上, 13-14) *pou yu wan fa liu tchö, che che-mo jen* ? (1) quel est l'homme qui n'est pas attaché aux dharmas ?

這裏無水亦無舟說什麼筋骨 (*Ibid.*, 28 a 下, 3) *tchö li, wou chouei, yi wou tchouen, chouo che-mo kin kou*, ici il n'y a ni eau, ni bateau ; de quels muscles et os parlez-vous ?

是什麼是什麼 (*Ibid.*, 30 a 上, 14) *che che-mo, che che-mo*, qu'est-ce ? qu'est-ce ?

今日什麼時也 (*Ibid.*, 31 a 上, 3) *kin-je che-mo che ye* ? à quel moment sommes-nous aujourd'hui ?

汝作什麼 (*Ibid.*, 31 a 下, 7) *jou tso che-mo* ? que faites-vous ?

欠少什麼 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 100 b 下, 10) *k'ien-chao che-mo*, s'il s'en manque de quelque chose (2).

2° *Ko-che-mo* 箇什麼.

箇俗人頻頻入院討箇什麼 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 下, 14) *ko sou-jen p'in p'in jou yuan t'ao ko-che-mo* ? un laïque s'est introduit dans le monastère pour y prendre quoi ?

道得道不得俱未免汝且道未免箇什麼 (*Ibid.*, 29 a 上, 16) *tao-tö, tao-pou-tö, kiu wei mien ; jou tsie tao wei mien, ko che-mo* ? qu'on parle ou qu'on ne parle pas, on n'y échappe pas ; quand vous dites que je n'y échappe pas, qu'est-ce que cela veut dire ?

---

(1) Cf. *Ibid.*, b, la même phrase, mais où *chen-mo* 甚麼 remplace 什麼.

(2) Cf. *Ibid.*, 102 b 上, 16, et aussi 103 a 上, 10: 你今用處欠少什麼物.

(山)云:還見這箇麼·士曰:見·山曰:見箇什麼 (*P'ang kiu-che yu lou*, 29 b 下, 18) (*Chan*) *yun* : « *Houan kien tchö-ko mo* » ? — *Che yue* : « *Kien* ». *Chan yue* : « *Kien ko-che-mo* ? » (Song-) chan dit : « Voyez-vous cela ? » L'upāsaka (P'ang) dit : « Je vois ». (Song-) chan dit : « Vous voyez quoi ? »

3° *Wei-che-mo* 爲什麼.

問無邊身菩薩爲什麼不見如來頂相 (*Yuan ling lou*, 417 b 上, 4) *wen* : *Wou-pien-chen p'ou-sa wei che-mo pou kien Jou-lai ting-siang* ? on demande : « Pourquoi le bodhisattva Wou-pien-chen n'a-t-il pas vu l'uṣṇīṣa du Tathāgata ?

爲什麼道歸源性無二 (*Yuan ling lou*, 423 b 上, 9) *wei che-mo tao kouei yuan sing wou eul* ? pourquoi parler de revenir à la non-dualité (unité) de la nature originelle ?

4° *Chen-mo* 甚麼.

覓甚麼實法 (*Tch'ouan sin fa yao*, 415 a 上, 11-12) *mi chen-mo che fa* ? quelle vraie loi cherchez vous ?

5° *Jen-mo* 恁麼.

知子恁麼方始問子 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 上, 9) *tche tseu jen-mo, fang che wen tseu*, pour savoir ce que vous faites, il faut bien d'abord vous le demander.

誰恁麼道 (*Ibid.*, 下, 5) *chei jen-mo tao* ? qui parle et que dit-il ?

恁麼說話 (*Ibid.*, 29 b 上, 13) *jen-mo chouo houa* ? que dites-vous là ?

6° *Tso-mo* 作麼.

作麼免得 (*P'ang kiu-che yu lou*, 29 a 下, 4) *tso-mo mien-tö* ? comment pourrait-on l'éviter ?

無我復無人作麼有疎親 (*Ibid.*, 31 a 上, 8) *wou ngo fou wou jen, tso-mo yeou sou ts'in* ? s'il n'y a ni moi, ni individualité [1], comment y aura -il du près et du loin ?

7° *Tso-mo-cheng* 作麼生.

待伊打汝,接住捧送一送,看他作麼生 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 107 a 下, 15) *tai yi ta jou, tsie tchou pang song yi song, k'an t'a tso-mo-cheng*, s'il vous frappe, rendez-lui coup pour coup, pour voir comment (il fera).

後溈山問仰山云·此二尊宿意作麼生·仰山云·和尚作麼生·溈山云·養子方知父慈·仰山云·不然·溈山云·子又作麼生·仰山云·大似勾賊破家 (*Ibid.*, 106 b 下, 4-6) *heou Wei-chan wen Ying-chan yun* : « *Ts'eu*

---

[1] Il semble y avoir un jeu de mots entre le sens ordinaire de *jen* « autrui », et le sens spécial (*pudgala*) qu'il a dans le passage du *Kin-kang king* 金剛經 en discussion.

eul tsouen siu yi tso-mo-cheng ? » — *Ying-chan yun : « Ho-chang tso-mo-cheng ?* » — *Wei-chan yun : « Yang tseu fang tche fou ts'eu.* » — *Ying-chan yun : « Pou jen.* » — *Wei-chan yun : « Tseu yeou tso-mo-cheng ?* » — *Wei-chan yun : « Ta sseu keou ts'ō po kia !* » Ensuite Wei-chan demanda à Ying-chan : « Ces deux révérends, quelle était leur idée ? » — Ying-chan dit : « Qu'en pensez-vous ? » — Wei-chan dit : « Quand il nourrit ses enfants, on connaît la bonté du père. » — Ying-chan dit : « Ce n'est pas cela. » — Wei-chan dit : « Qu'en pensez-vous ? » — Ying-chan dit : « C'est tout à fait comme si des voleurs ruinaient la maison ! » (1)

8o *Yu-mo* 與麼.

山僧與麼說，意在什麼處 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 101 a 上, 12) *Chan-seng yu-mo chouo, yi tsai che-mo tch'ou ?* en parlant ainsi où est votre intention ?

與麼聽法底人 (*Ibid.*, 102 b 下, 15) *yu-mo t'ing fa ti jen*, un homme qui entend la loi ainsi.

但有來者不虧欠伊，總識伊來處，若與麼來，恰似失却，不與麼來，無繩自縛 (*Ibid.*, 100 a 下, 15) *tan yeou lai tchō pou k'ouai k'ien yi, tsong che yi lai tch'ou ; jo yu-mo lai, k'ia sseu chou kio ; pou yu-mo lai, wou cheng tseu fou*, mais des gens qui y vont (2), il n'en manque pas ; et ils savent parfaitement où ils vont ; si dans ces conditions ils y vont, ils sont pareils à des fous ; si dans ces conditions ils n'y vont pas, ils n'ont pas de fil pour se guider.

霞曰莫與麼莫與麼．士曰．須與麼須與麼 (*P'ang kiu-che yu lou*, 29a 上, 8) *Hia yue : « Mo yu-mo, mo yu-mo.* » — *Che yue : « Siu yu-mo siu yu-mo.* » (Tan)-hia dit : « Non, non ! » — L'upāsaka dit : « Si, si ! »

En dehors de ces dérivés de *chen* et de *mo*, le pronom interrogatif, à proprement parler, est *a-chei* 阿誰, « qui? » et l'adjectif interrogatif est *na* 那, « quel » avec ses dérivés *na-ko* 那箇, *a-na-ko* 阿那箇 « quel? » *na-tō* 那得, « comment » etc.

1° *Chei* 誰.

誰恁麼道 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 下, 14) *chei jen mo-tao ?* qui parle et que dit-on ?

誰教你斷他 (*Tch'ouan sin fa yao*, 415 a 上, 3) *chei kiao ni touan t'a ?* qui t'a appris à renoncer à lui ?

隱問曰誰 (*P'ang kiu-che yu lou*, 30 b 下, 5) *Yin wen yue : Chei ?* (Kou) Yin demande : « Qui (est-ce) ? »

---

(1) Il s'agit d'un certain Fan-t'eou, moine qui mange énormément et qui, interrogé par Houang-pie et Lin-ts'i étonnés, leur répond qu'il trouve encore que c'est insuffisant. Wei-chan et Ying-chan se demandent pourquoi les deux maîtres se sont ainsi occupés de Fan-t'eou.

(2) Le passage qui précède établit une comparaison avec des gens qui vont se noyer dans un lac.

師唱誰家曲.宗風嗣阿誰 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 99 b, 下, 14) *che tch'ang chei kia kiu ? tsong fong sseu a-chei ?* De qui chantez-vous la chanson ? En doctrine de qui êtes-vous le successeur ?

2° *A-chei* 阿誰.

他是阿誰 (*Tch'ouan sin fa yao*, 415 a, 上, 1) *t'a che a-chei ?* qui est-il ?
若不生情阿誰道是 (*Ibid.*, 6-7) *jo pou cheng tsing, a-chei tao che ?* Si cela n'excite pas vos sentiments, qui dira que cela le fait ?

3° *Na-ko* 那箇.

從上來皆云卽心是佛未審那箇心是佛 (*Tch'ouan sin fa yao*, 415 b 上, 2) *tsong chang lai kiai yun : tsi sin che Fo ; wei chen na-ko sin che Fo*, les anciens disent : « C'est le cœur qui est le Buddha. » Je ne sais pas quel cœur est Buddha.
大悲千手眼.那箇是正眼 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 100 a 上, 8) *Ta-pei ts'ien cheou yen, na-ko che tcheng yen ?* pour Kouan-yin à mille bras et mille yeux, quel est le vrai œil ?
一人在十字街頭亦無向背.那箇在前.那箇在後 (*Ibid.*, 100 b, 上, 1) *yi jen tsai che-tseu kiai-t'eou yi wou hiang pei ; na ko che ts'ien ? na-ko che heou ?* un homme au milieu d'un carrefour n'a rien à quoi tourner le dos ; qu'est-ce qui est devant lui ? qu'est-ce qui est derrière lui ?

4° *A-na* 阿那.

十二面觀音.阿那面而正 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 5, 107 b., 下, 16) *che eul mien Kouan-yin, a-na mien eul tcheng ?* pour Kouan-yin aux douze faces, quelle est la face principale ?

5° *A-na-ko* 阿那箇.

從上來一人行捧.一人行喝.阿那箇人親 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 3, 107 b, 上, 8) *tsong chang lai yi jen hing fong, yi jen hing ho, a-na-ko jen ts'in ?* Quand je descends, un homme me frappe, un homme m'insulte, lequel vaut le mieux ?

6° *Na-tö* 那得.

佛本是自心作.那得向文字中求 (*Tch'ouan sin fa yao*, 414 a 上, 10) *Fo pen che tseu sin tso, na tö hiang wen tseu tchong k'ieou ?* puisque foncièrement le Buddha est produit par le cœur même, à quoi bon le chercher dans des mots et des lettres ?

« Combien ? » est rendu par *ki* 幾 suivi ou non d'une numérale, ou par *touo-chao* 多少.

居士一日又問峯曰.此去峯頂有幾里.峯曰.是什麼處去來.士曰.可畏峻硬不得問著.峯曰.是多少.士曰.一二三峯 (*P'ang kiu-che yu lou* 28 b 上, 5-7) *Kiu-che yi je yeou wen* (*Ts'i-*) *fong yue : « Ts'eu k'iu fong ting, yeou ki li ? » — Fong yue : « Che che-mo tch'ou k'iu lai. » (Kiu-) che yue : « K'o wei siun ying pou tö wen tchao. » Fong yue : « Che touo-chao ? » — Che yue : « Yi eul san fong. »* L'upasaka demanda un jour au (maître du dhyana du) Pic (Ts'i) : « D'ici au sommet du pic (Ts'i), combien y a-t-il de *li* ? » — Le moine dit : « Pour aller à quel endroit ? » — L'upâsaka dit : « J'ai peur qu'à cause des difficultés, cela ne puisse pas se demander. » — Le moine dit : « Combien y en a-t-il ? » — L'upâsaka répondit : « Un, deux, trois pics. »

La particule TI 底.

Elle répond exactement au moderne 的 dont elle a tous les emplois.

不是省力底事 (*Tch'ouan sin fa yao*, 416 a 上, 6) *pou che cheng li ti che*, ce n'est pas une affaire de perte de forces (i. e. cela ne provient pas de ce qu'il perd ses forces).

教儞知那得樹上自生底木杓 (*Yuan ling lou*, 29 b, 8) *kiao ni tche na tö cheou chang tseu-cheng ti mou yao* ? t'a-t-on appris où trouver des cuillers en bois qui poussent toutes faites sur les arbres ?

這箇是黃檗底 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 109 b 下, 10) *tchö-ko che Houang-pie ti*, ceci est à Houang-pie.

後背底聻 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a, 下) *heou pei ti ni*, c'est quelqu'un qui est derrière vous.

粥飯底僧 (*Ibid.*, 29 b, 上, 2) *tcheou fan ti seng*, les bonzes qui mangent.

自達磨大師從西土來祇是覓箇不受人惑底人 (*Kou tsouen siu yu lou*, k. 4, 105 b 上, 1) *tseu Ta-mo ta-che tsong si t'ou lai, tche che mi ko pou cheou jen houo ti jen*, depuis que Bodhidharma est venu des pays d'Occident, nous ne faisons que chercher un homme qui ne soit pas troublé par autrui.

把我著底衣 (*Ibid.*, 105 a 上, 12) *pa ngo tchou ti yi*, prenant mon vêtement.

Particules finales.

On trouve généralement YE 也.

士曰今日什麼時也.童曰揷田時也 (*P'ang kiu che lou*, 31 a 上, 3-4) *Che yue : « Kin-je che-mo che ye ? » — Tong yue : « Tch'a tien che ye. »* L'upâsaka dit : « A quel moment sommes-nous aujourd'hui ? » — Le bouvier répondit : « C'est le moment de repiquer les champs. »

La particule *ni*, si fréquente aujourd'hui, se rencontre déjà ; elle est écrite 聻.

後背底聻 (*P'ang kiu-che yu lou*, 28 a 下, 16) *heou pei ti ni*, c'est quelqu'un qui est derrière vous.

* * *

Les textes que j'ai cités jusqu'ici sont tous des textes bouddhiques : les conversations, les discussions qu'ils rapportent sont en effet les meilleurs exemples de la langue parlée ancienne, qu'ils nous livrent toute vivante. Ce qui peut se rencontrer ailleurs est loin d'avoir la même valeur. Mais il est pourtant intéressant de noter que plusieurs de leurs expressions les plus caractéristiques se retrouvent dans la littérature profane de leur temps. Quelques ouvrages de la classe des *siao chouo* 小說 emploient parfois eux aussi, mais très rarement, la langue vulgaire, quand ils citent une conversation. Malheureusement ces ouvrages nous sont le plus souvent parvenus en très mauvais état, et beaucoup d'entre eux ont été remaniés postérieurement. Les quelques exemples qui suivent sont choisis dans ceux dont l'authenticité ne paraît pas douteuse.

曰道得箇語居即易矣 (*Yeou hien kou tch'ouei* (1) 3 a, 3) *Yue : « Tao-tŏ ko yu kiu tsi yi yi.* » Il dit : « A qui peut parler ainsi, le logement en sera pas cher » (2).
曰两箇漢相對作得此題速改之 (*Ibid.*, 3 a, 5) *Yue : « Leang-ko han siang touei tso-tŏ ts'eu t'i, la kai tche* ». Il dit : « Deux personnes, l'une imitant l'autre, ont déjà écrit sous ce titre, changez-le vite. »
這畔似那畔.那畔似這畔.我也不辭與你判 (*K'ai-t'ien tch'ouan sin ki* (3), 8 b, 1) *tchŏ pan sseu na pan, na pan sseu tchŏ pan ; ngo ye pou ts'eu yu ni p'an*, ce sentier-ci qui sert de bordure ressemble à celui-là, celui-là ressemble à celui-ci ; je partagerai avec toi sans procès.

---

(1) Le *Yeou hien kou tch'ouei* 幽閑鼓吹 en 25 paragraphes 編 est d'un certain Tchang Kou 張固 qui n'est pas connu, mais aurait vécu dans la seconde moitié du IXe siècle. Le *Pi song leou tsang chou tche* 皕宋樓藏書志 (k. 62, 5 a) signale une édition de 1522 par Kou Yuan-k'ing 顧元慶. C'est celle que reproduit le *Chouo feou* ; et, d'après la postface de Kou Yuan-k'ing, elle a pour base une édition des Song dont la date n'est malheureusement pas donnée. Le livre est mentionné au *Sin T'ang chou*, k. 59, 9a, avec le nom de son auteur ; une courte notice lui est consacrée dans le *Tou chou tche* 讀書志, k. 13, 8 a ; il est cité à plusieurs reprises dans le *T'ai-p'ing kouang ki* 太平廣記 (voir par exemple k. 496, 6 b). Cf. la note du *Sseu k'ou ts'iuan chou ts'ong mou*, k. 140, 15 b.

(2) Il s'agit d'une pièce de vers de Po Kiu-yi 白居易 qui a enthousiasmé le lecteur, au point qu'il donne à loger au poète, à cette époque encore inconnu. On remarquera le jeu de mots sur le nom Po Kiu-yi.

(3) Le *K'ai-t'ien tch'ouan sin ki* 開天傳信記 est attribué au yuan-wai-lang du ministère des Fonctionnaires Tcheng K'i 鄭棨 (*sic*) par une édition des Song que mentionne le *Pi song leou ts'ang chou tche*, k. 64, 13 a, et cette erreur a passé dans le *Chouo feou* qui probablement reproduit cette même édition. Le titre donné ne permet guère de douter qu'il s'agisse de Tcheng K'i 鄭綮 qui mourut en 899, 2e année *kouang-houa* (*Sin T'ang chou*, k. 183, 3 a ; *K'ieou T'ang chou*, k. 179, 8 a). — Ce livre est cité lui aussi au *T'ai-p'ing kouang ki* (k. 494, 4 b, etc.,).

韓始見題而掩卷問之曰. 且以拍板爲什麼, 僧孺曰樂句 (*Tchŏ yen* [1] k. 6, 1 b) *Han che kien t'i eul ngan kiuan wen tche yue : « Tsie yi p'ai pan wei che-mo ? » Seng-jou yue : « Yo keou. »* Han (Yu) ayant d'abord regardé le titre, ferma le rouleau et lui demanda : « Qu'est-ce que frapper la planchette ? » (Nieou) Seng-jou répondit : « La phrase musicale. » [2]

---

(1) Wang Ting-pao 王定保, l'auteur du *Tchŏ yen*, naquit en 870 à Nan-tch'ang 南昌 dans le Kiang-si, et devint docteur en 899 ou 900. Il épousa la fille de Wou Jong 吳融, un autre lettré célèbre de cette époque. Nommé peu après gouverneur de Yong-tcheou 邕州 (dans le Kouang-si), les troubles l'empêchèrent de revenir dans le Nord et il s'attacha à l'état-major de Lieou Yin 劉隱 qui se taillait une petite principauté dans le midi de la Chine ; il y resta même après que le fils de celui-ci, Lieou Yen 劉龑, se fut séparé des Heou Leang et eut pris le titre impérial (915), fondant le royaume de Ta-yue 大越 bientôt changé en Nan Han 南漢 (918), bien qu'il paraisse s'être opposé à cette usurpation. Il accepta même des fonctions du nouveau gouvernement ; d'abord le titre de Commissaire Impérial de Ning-yuan 寧遠節度, puis en 840 le poste de *tchong chou che-lang* 中書侍郎 avec le titre de *p'ing tchang che* 平章事, en remplacement de Tchao Souen 趙損. Il mourut quelques mois plus tard, la même année (*Kouang-tong t'ong tche*, éd. Yuan Yuan, k. 235,20).

Le *Tchŏ yen*, en 15 chapitres, est un recueil de menus faits et d'anecdotes de toutes sortes sur les institutions, les mœurs et les personnages de la fin des T'ang. La date exacte de sa composition n'est pas connue, mais il me paraît avoir été écrit dans le premier quart du Xe siècle, peu après la chute des T'ang. Le *Sseu k'ou ts'iuan chou ts'ong mou*, k. 140, 21 b, déclare que c'est une œuvre de vieillesse certainement postérieure à l'année 954, parce qui l'auteur y fait mention du cousin germain de son père (從翁) Wang P'ou 王溥, et qu'un Wang P'ou devint président du ministère des Rites à cette date (*Sin wou tai che*, k. 65, 2 a). Mais celui-ci aurait eu cinquante-deux ans de moins que Ting-pao et cette théorie, qu'une pareille différence d'âge rend bien invraisemblable, ne tient pas devant l'affirmation formelle du *Che kouo tch'ouen ts'ieou* 十國春秋 (ap. *Kouang-tong t'ong tche*, *loc. cit.*) qui fait mourir l'auteur du *Tchŏ yen* en 940. De fait le Wang P'ou qui est cité par Wang Ting-pao n'est pas, comme l'ont cru les auteurs du *Sseu k'ou ts'iuan chou ts'ong mou*, celui qui vécut de 922 à 982 et joua un rôle important sous les Tcheou ; il s'agit d'un autre personnage de même nom qui fut président du ministère des Travaux publics sous l'empereur Tchao-tsong (889-904) des T'ang (*Sin T'ang chou*, k. 182, 8 a).

Les citations ci-dessus sont faites d'après l'édition du *Ya yu t'ang ts'ong chou*, qui a publié une copie faite par Tchou Yi-tsouen 朱彝尊 (1629-1709) sur une édition imprimée des Song, datée de 1211, trouvée par lui au Ts'eu-jen sseu 慈仁寺 à Pékin, et collationnée postérieurement avec un manuscrit appartenant à Wou Kiang-siu 吳江徐.

Avant qu'il fût retrouvé au XVIIIe siècle (en dehors de l'exemplaire publié au *Ya yu t'ang ts'ong chou*, un autre, également complet, est décrit au *Sseu k'ou ts'iuan chou ts'ong mou*), il n'en subsistait que de courts fragments qu'ont rassemblés le *Pei hai* 稗海 et le *Chouo feou* 說郛. Les deux collections donnent un texte absolument identique, qui est encore reproduit dans le *T'ang tai ts'ong chou*. Toutefois le *Chouo feou* attribue par erreur l'ouvrage à Ho Houei 何晦, qui aurait en effet composé, au début du Xe siècle, un ouvrage de même nom perdu aujourd'hui.

(2) Cf. *Chouo feou*, 35 ; *Pei hai*, 9a. L'ensemble du passage y est abrégé, mais la phrase importante ne change pas. Elle se retrouve dans une autre anecdote sur Han Yu,

老夫似這嚫宴至今相繼赴三十箇矣 (*Ibid.*, k. 3, 20 b) *lao fou sseu tchō kouan yen tche kin siang tsi fou san che ko yi*, à des banquets pareils, jusqu'à ce jour, j'ai assisté trente fois.

一雙前進士两阿孩皃 (*Ibid.*, k. 3, 21 a) *yi chouang ts'ien ts'in-che leang a-hai-eul*, un couple d'anciens docteurs, deux enfants.

大笑曰遮阿師 (1) 更不要見 (*Ibid.*, k. 5, 3 b, 10) *ta siao yue : « Tchō a-che keng pou yao kien, »* il dit en riant : « Ce moine ne veut pas revoir (ces vers). »

一百二十箇蜣蜋推一箇屎塊不上 (*Ibid.*, k. 15, 9 a, 4) *yi pai eul che ko kiang-lang t'ouei yi ko che k'ouai pou chang*, cent vingt bousiers ne peuvent pas tous pousser en haut une seule boulette d'excréments (2).

Je n'ai cité ces quelques passages qu'afin de montrer que les livres du Tch'an-tsong ne sont pas des documents absolument isolés de la langue parlée de cette époque. Mais la littérature profane n'apporte guère de nouveau ; les passages utilisables y sont d'ailleurs trop peu nombreux.

. ˙ .

Si tous ces textes présentent de façon suffisante l'aspect de la langue parlée au IXe siècle, n'existe-t-il rien qui permette de remonter plus haut que cette époque ? Je ne connais pas de texte rédigé en langue vulgaire avant cette date. Mais on rencontre de ci de là, quelques détails sur la langue parlée du début des T'ang. Un des écrivains les plus importants du VIIe siècle, Yen Che-kou 彥師古, a noté quelques expressions de la langue de son temps qui lui ont paru curieuses. Agir trop vite, sans faire attention, se disait *lo-mo* 砢磨 (3). Pour compter les étoffes on employait la numérale 臭 et on disait *pou yi yi*

---

dans le *Tchō yen* (éd. du *Ya yu t'ang ts'ong chou*, k. 6, 1 b.) — Sur ces termes techniques de musique chinoise, cf. l'anecdote suivante rapportée par un écrivain du IXe siècle, Touan Ngan-tsie 段安節 dans son *Yo fou tsa lou* 樂府雜錄 (éd. du *Cheou chan ko ts'ong chou*, 15 a) : « Pour les coups de claquoir 拍板, originairement il n'y avait pas de signe. L'empereur Ming (Hiuan-tsong, 712-756) chargea Houang Fan-tch'o 黃幡綽 (sur qui voir GILES, *Biographical Dictionary*, no 853) de faire des signes ; il dessina deux oreilles en haut du papier et le présenta à l'empereur. Celui-ci lui demandant la raison, il répondit : « Si seulement on a de l'oreille, on ne perdra pas la mesure en jouant. » Han Wen-kong (Han Yu) changea (cette expression) en celle de phrase musicale 樂句. »

(1) Pour un autre emploi de *a-che*, cf. k. 9, 9a, 10 et *T'ang Souei kia houa* 唐隋嘉話 composé par Lieou Sou 劉速 (première moitié du VIIIe siècle), 20b, 8. — La particule *a* 阿 est fréquente : *a-fou* 阿父 (k. 4, 16, 5), *a-po* 阿婆 (k. 3, 6 b, 7).

(2) Remarquer le potentiel négatif formé simplement en faisant retomber la négation sur l'auxiliaire ; on dit de même aujourd'hui : 過不去 *kouo pou k'iu*, on ne peut pas passer, il est impossible de passer.

(3) *K'ouang ts'an sou tcheng* 匡謬俗正, k. 8, 4 a (éd. du *Ya yu t'ang ts'ong chou*).

布一曳, *pou leang yi* 布兩曳 (¹). La doublure des vêtements, *si* 襲, était appelée *fou-yi* 褔衣 (²), etc. Il donne aussi quelques détails sur les interrogatifs. « Quoi ? » 何物 se disait *ti* 底 (³). Pour dire « Combien ? » on employait l'expression *jo-k'o* 若柯 (⁴). Il faut remarquer que le premier de ces termes est entré dans la langue littéraire des T'ang, et que les poètes de cette époque usent fréquemment de *ti* 底 interrogatif.

有底忙時不肯來 (Han Yu 韓愈, ap. *Ts'iuan T'ang che*, k. 49, 19 a) *yeou ti mang che pou k'eng lai* ? Qu'est-ce qui l'occupe au point qu'il ne veuille pas venir ?

L'usage en était d'ailleurs ancien au temps de Yen Che-kou : et les chansons qu'on attribue à Tseu-ye 子夜 et qui datent du IVᵉ ou du Vᵉ siècle, en fournissent des exemples (⁵).

郎喚儂底爲 (*Yo fou che tsi*, k. 44, 9 b) *leang houan nong ti wei* ? Qu'est-ce que mon mari m'ordonne de faire ?

誰能思不歌, 誰能飢不食, 日冥當戶倚. 惆悵底不憶 (*Ibid.*, 6 a) *chei neng sseu pou ko* ? *chei neng ki pou tche* ? *je ming tang hou ki* ? *tch'eou tch'ang ti pou yi* ? Qui peut être affligé et ne pas chanter ? Qui peut avoir faim et ne pas manger ? Le jour et la nuit comment s'appuieraient-ils l'un sur l'autre ? Qui ne serait triste, quand il est désappointé ?

Quelques textes presque contemporains de Yen Che-kou, sans être rédigés en langue parlée, nous en montrent certaines expressions : par exemple, le potentiel marqué par *tö* 得 postposé.

(¹) *Ibid.*, k. 6, 4 a, 1.

(²) *Ibid.*, k. 6, 1 b.

(³) *Ibid.*, k. 6, 4 b. La prononciation de 底 est expliquée par 丁兒反 *tiĕn — *ńʸiĕ = *tiĕ. Divers indices permettent de croire que le mot appartenait en propre au dialecte du bas Yang-tseu, de la région actuelle de Nankin.

(⁴) *Ibid.*, k. 6, 5 b, 1.

(⁵) Le *Tseu-ye ko* 子夜歌 est une suite de chansons célèbres sous les Six Dynasties. Leur origine ne paraît pas exactement connue. Le *Sin T'ang chou* fait de l'auteur une femme : « Sous les Tsin, il y eut une femme nommée Tseu-ye qui composa ces chants où elle se plaignait de ses souffrances. » Le *Song chou* se contente de mentionner les chansons de Tseu-ye dans une anecdote de la période *T'ai-yuan* (376-396), ce qui semblerait indiquer qu'elles sont antérieures à cette date. Mais le vers qu'il cite ne se retrouve pas dans les pièces conservées actuellement sous ce titre dans le *Yo fou che tsi* 樂府詩集 de Kouo Mao-ts'ien 郭茂倩 (1270). Quoi qu'il en soit, elles devinrent rapidement populaires. Au Vᵉ siècle on composa sur leur modèle le *Tseu-ye sseu che ko* 子夜四時歌 qui fut imité par l'empereur Wou des Leang, et après lui par un contemporain, Wang Kin-tchou 王金珠, puis plus tard sous les T'ang, par de nombreux poètes parmi lesquels Li T'ai-po.

問多人同處經行得不.答稍須相離.令近不得 (*Sieou tch'an yao kiue* [1], 418 a, 17) *Wen : « Touo jen t'ong tch'ou king hing tö pou ? » — T'a : « Siao siu siang li, ling k'in pou tö. »* Question : « Beaucoup d'hommes peuvent-ils pratiquer la promenade monastique au même endroit ? » — Réponse : « Il faut qu'ils soient séparés les uns des autres ; ils ne doivent pas se rapprocher. »

Une série de petits ouvrages, probablement de la même époque ou un peu antérieurs, le *P'ou-t'i-ta-mo ta-che lio pien ta tch'eng jou tao sseu hing kouan* 菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀, le *Ta-mo ta-che hiue yong louen* 達磨大師血脈論, le *Ta-mo ta-che wou sing louen* 達磨大師悟性論, le *Ta-mo ta-che po siang louen* 達摩大師破相論 [2], sont plus remarquables encore. Si certaines expressions caractéristiques du langage moderne y manquent, du moins les constructions sont-elles déjà les mêmes. On y trouve le démonstratif *tchö* 這 ; le potentiel se forme par l'emploi de *tö* 得 placé après le verbe principal, ou de *leao* 了 qui se met après ; au négatif, on trouve *pou tö* 不得 postposé. On rencontre aussi *tchao* 著 après le verbe, à peu près avec le même sens vague qu'aujourd'hui.

---

(1) *Le Sieou tch'an yao kiue* 修禪要訣 (Suppl. Trip., II, 乙, xv, 5, 417 b) fut composé en 677, au Tch'an-lin sseu 禪林寺 de Tch'ang-ngan par Ming-siun 明恂 interrogeant le maître du dhyāna Buddhapriya 佛陀波利 (trad. 佛愛), brahmane du Nord de l'Inde, et un autre moine hindou, Houei-tche 慧智, traduisant. L'édition actuelle du Supplément au Tripiṭaka est faite d'après un manuscrit japonais de 1075.

(2) Tous ces ouvrages sont attribués à Bodhidharma, ou plus exactement seraient les paroles de Bodhidharma recueillies par ses disciples, et ils sont publiés dans le Suppl. au Trip., II, 乙, xv, 5. L'un d'eux, le *Hiue yong louen* 血脈論, est précédé d'une préface de Jen-tchö 任哲, datée de 1153 ; de plus, la première phrase en est citée dans le *Tchong-houa tch'ouan sin t'i tch'an men che tseu tch'eng si t'ou* 中華傳心地禪門師資承襲圖 (*Ibid.*, 435 b 上, 5) qui est du milieu du IXe siècle ; on la trouve aussi dans le *Fa pao t'an king* du VIIIe siècle ; mais j'ai déjà dit que ce texte a subi des remaniements trop graves pour qu'on puisse en faire état (voir ci-dessus, p. 9). Le premier est accompagné d'une préface de T'an-lin 曇林, sans date ; il est cité sous le titre abrégé de *Sseu hing* dans le *Tch'eng fa tcheng tsong ki* (k. 5, 242, 17) de K'ie-song, qui nomme aussi T'an-lin, mais ne semble pas connaître le personnage. Enfin il est mentionné dans le *Siu kao seng tchouan*, k. 16, 48b, 10-11. C'est donc certainement un texte ancien ; il n'y aurait à mon avis aucune raison d'émettre un doute sur l'authenticité, ou tout au moins l'ancienneté, de ces opuscules, si le nom de Bodhidharma ne les rendait quelque peu suspects. Ce personnage, malgré sa renommée, est en réalité très mal connu, les documents à son sujet sont non seulement insuffisants, mais contradictoires, et M. Matsumoto Bunzaburō 松本文三郎 a fort bien montré toute l'incohérence et la confusion des traditions qui se rapportent à lui (cf. *BEFEO.*, XI, p. 457). Mais tout en abandonnant volontiers l'attribution à Bodhidharma, il me paraît difficile de faire descendre plus bas que le VIIe ou le VIIIe siècle, la composition du *Hiue yong louen* qui, au milieu du IXe siècle, était bien connu et déjà attribué à Bodhidharma.

若欲求佛,但求心只這心,這心是佛 (*Hiue yong louen*, 408 a 上, 18) *jo yu k'ieou Fo, tan k'ieou sin tche tchö sin, tchö sin che Fo*, si tu veux chercher le Buddha, ne cherche que le cœur, seulement ce cœur, ce cœur est le Buddha.

惟佛一人能會此法,餘人天及衆生等盡不明了 (*Ibid.*, 406 a 下, 8) *wei Fo yi jen neng houei ts'eu fa, yu jen t'ien ki tchong cheng teng ts'in pou ming leao*. Il n'y a que le Buddha qui soit capable de comprendre cette chose; les autres hommes, les dieux, et tous les êtres vivants ne peuvent la comprendre.

運手動足者如恒河沙.及手問著.總道不得 (*Ibid.*, 406 a 下, 2-3) *yun cheou tong tsou tchö, jou Heng-ho cha; ki hou wen-tchao tsong tao pou tö*, ceux qui bougent les mains et remuent les pieds sont nombreux comme les sables du Gange; et quand à ceux qui posent des questions, leur nombre ne peut se dire.

猶如虛空取不得捨不得 (*Ibid.*, 406 a 上, 17) *yeou jou hiu-k'ong, tsiu pou-tö, che pou-tö*, s'il est ce point irréel, on ne peut le saisir, on ne peut le lâcher.

覓佛終不得也 (*Ibid.*, 405 b 下, 1) *mi Fo tchong pou tö ye*, trouver le Buddha est complètement impossible.

若自已不明了 (*Ibid.*, 405 b 下, 2) *jo tseu yi pou ming leao*, si de soi-même on ne peut comprendre...

Enfin pour une période encore antérieure, je crois intéressant de citer quelques phrases prises dans divers ouvrages, qui datent de la fin du V[e] siècle.

On sait par le *Yu pien* 玉編 qu'en langue vulgaire l'interrogation « quoi ? » se rendait déjà par *na-che* 那事, et ce pronom est employé seul dans le vers suivant d'une des Chansons du Printemps *Tch'ouen ko* 春歌 du *Tseu-ye sseu che ko* 子夜四時歌 du V[e] siècle.

那能閨中繡 (*Yo fou che tsi*, k. 44, 7 a) *na neng kouei tchong sieou*, qui peut broder dans les appartements des femmes ?

Les exemples suivants montrent un autre emploi de *na* interrogatif (1) : l'expression *na-tö* 那得.

尊者因提那得不愁若憂際 (*Tseng yi a-han*, k. 24, 19 b, 20) *Tsouen-tchö Yin-ti na-tö pou tch'eou jo yeou tsi*. Vénérarable Indra, comment ne serais-je pas affligé et plein de douleur ?

那得有此女人止住此 (*Ibid.*, k. 41, 19 b, 1) *na-töy eou ts'eu niu-jen tche-tchou ts'eu*, comment ces femmes habitent-elle ici ?

Dans les phrases suivantes, *wei* 爲 est employé presque comme *che* et *yeou* 有 dans la langue actuelle.

---

(1) Il faut sans doute, malgré la différence de ton, reconnaître ce *na*, pronom interrogatif de la langue populaire, dédaigné par la langue littéraire, dans le *no* 那 (au *p'ing cheng*) de même valeur du *Tso tchouan* (Legge, *Chinese Classics*, V, I, 288-289) 棄甲則那 *k'i kia, tsö no* ? Donner des cuirasses, qu'est-ce que cela ?

Ce ne serait pas le seul cas d'une expression ancienne perdue en langue littéraire, et conservée dans la langue vulgaire.

彼人爲在何部，聲聞部，辟支部，爲佛部耶 (*Tseng yi a-han*, k. 41, 22a 7) *pei jen wei tsai ho pou, Cheng-wen pou, Pie-tche pou, wei Fo pou ye?* Cet homme, dans quelle catégorie est-il ? Dans celle des Çrâvakas, dans celle des Pratyekabuddhas, ou est-il de celle des Buddhas ?

爲用智慧之力安處此石乎，吾不用智慧之力 (*Ibid.*, k. 36, 3a, 1) *wei yong tche-houei tche li, ngan tch'ou ts'eu che hou?* — *Wou pou yong tche-houei tche li*, est-ce en usant de la force de votre intelligence que vous avez déplacé ce rocher ? — Je n'ai pas usé de la force de mon intelligence.

今夜淸明與晝無異，當何所爲作 (*Tch'ang a-han*, k. 17, 87a, 5) *Kin-ye ts'ing-ming, yu houo pou yi, tang ho so wei tso?* Cette nuit il fait aussi clair qu'en plein jour ; qu'est-ce que nous allons faire ?

惡魔何處有牛何用牛爲 (*Tsa a-han*, k. 9, 48 a, 19) *Ngo Mo, ho tch'ou yeou nieou, ho yong nieou wei?* Māra le Mauvais, où y a-t-il des bœufs ? Quel est l'usage des bœufs ?

On ne peut ne pas être frappé de l'allure toute moderne de la construction de ces phrases ; il en est de même de celles-ci :

由魔所爲使吾不得食 (*Tsa a-han*, k. 41, 21a, 15) *yeou Mo so wei che, wou pou tō tche*, une chose que me donne Māra, je ne puis la manger.

今日乞食於時爲早 (*Tseng yi a-han*, k. 37, 2b, 12) *kin je k'i tche yu che wei tsao*, aujourd'hui, il est encore trop tôt pour aller mendier.

諸賢者小留意 (*Ibid.*, k. 41, 20a, 14) *tchou hien-tchō, siao lieou yi*, Messieurs, attendez un peu.

L'emploi du caractère *a* 阿 que l'on trouve si souvent préfixé à un mot dans les textes cités plus haut, *a-che* 阿師, *a-fou* 阿父, etc., se retrouve dans une œuvre non religieuse de l'époque des Six Dynasties, le *Han wou kou che* 漢武古事 : *a-kiao* 阿嬌, petite fille ; et l'ancienneté de l'expression *a-chei* 阿誰, « qui ? » est prouvée par cette phrase du *San kouo tche* 三國志 :

先主謂曰向者之論阿誰爲失 (*San kouo tche*, *Chou tche*, k. 7, 2 a) *Sien-tchou wei yue : « Hiang-tchō tche louen a-chei wei che ? »* Le Premier Empereur (des Han de Chou, Lieou Pei) dit : « Dans la discussion d'hier, qui est-ce qui avait tort ? »

Les textes bouddhiques nous en fournissent quelques exemples :

阿舅阿舅爲我彈琴我當歌舞 (*Tsa a-han*, k. 48, 83a, 12) *A-kieou, a-kieou, wei ngo tan k'in ngo tang ko wou*, oncle, oncle, jouez-moi de la guitare, moi, je chanterai et danserai.

阿姨欲去何處 (*Ibid.*, k. 45, 56 b, 7) *a-yi yu k'iu ho tch'ou*, ma sœur, où voulez-vous aller ?

Il paraît difficile de ne pas rapprocher des finales interrogatives de la langue moderne, *ni* 呢, *na* 哪, le *no* 那 (au *k'iu cheng*) interrogatif, mais sans valeur de pronom, de cette phrase du *Heou Han chou* :

公是韓伯休那 (*Heou Han chou*, k. 115) *Kong che Han Pai-hieou no* ? Êtes-vous Han Pai-hieou (1) ?

*
* *

Je m'en tiendrai là ; je n'ai nullement l'intention de noter tous les passages qui paraissent relever de la langue vulgaire, travail considérable et qui dépasserait de beaucoup les limites de cet article. Les quelques exemples que j'ai cités suffisent à donner une idée de la langue parlée des Six Dynasties. On ne manquera pas de remarquer qu'on n'y trouve rien qui explique l'origine des expressions les plus caractéristiques de la langue parlée depuis les T'ang, tandis que celle-ci semble avoir déjà perdu certaines des locutions usitées auparavant, et qu'enfin la langue moderne à son tour a remplacé quelques-unes des expressions employées au moyen-âge. L'étymologie de l'interrogatif *che-mo*, ou *chen-mo*, qui apparaît brusquement au temps des T'ang, n'est pas mieux connue que celle de *ti* de l'époque précédente, qu'il a remplacé dans le même sens (2), ou enfin que les pronoms interrogatifs *tseng* 曾 et *sseu* 誓 de l'époque des Han et des Tsin (3). De même, celle de *ti* dans ses emplois modernes, relatif, marque de génitif, etc. reste ignorée (4). En revanche, on peut noter la remarquable conservation de certaines constructions depuis les temps anciens jusqu'aujourd'hui.

---

(1) La prononciation littéraire de 那 étant *no* (ce qui est correct puisque dans tous les mots de cette classe, l'ancien *a* final s'est transformé en *o*), je l'ai adoptée ici, pour un texte aussi classique que le *Heou Han chou*. Toutefois la prononciation vulgaire *na* est plus proche de la prononciation ancienne.

(2) Yen Che-kou le dérive de *teng* 等 qui était employé dans le même sens, et qu'il considère comme une abréviation de *ho-teng* 何等 « de quelle sorte ? » Cette étymologie n'a rien en soi d'impossible : les mots sont tous deux au même ton, et la chute de la nasale finale ne serait pas extraordinaire (comparez *lea* 倆 et *leang* 兩) ; malheureusement *teng* interrogatif ne nous est attesté que par des textes assez récents.

(3) *Fang yen* 方言, k. 10, 1b. (Le caractère 誓, régulièrement *che*, est donné comme ayant la même prononciation que 斯 *sseu*). Les deux mots étaient employés dans le Hou-nan actuel (dans le Sud de King 荊), et le second d'entre eux était également employé sous les Tsin au temps de K'o P'ou 郭僕, dans la région de Nankin. On le trouve même encore dans une pièce de vers de Ying Hieou-lien 應休璉 extraite de son recueil des « Cent une pièces de vers » *Pai yi* 百一, et conservée dans le *Wen siuan*, qui l'emploie à côté de *teng* 等 dans le même sens : 用等稱才學,往往見歎譽. C'est probablement lui qu'il faut retrouver dans l'interrogatif usuel des dialectes du Tchö-kiang et du Sud du Kiang-sou : *sa* (Chang-hai, Hang-tcheou), *sò* (Ning-p'o, T'ai-tcheou) ; suivi d'une numérale, *sò-kò*, à T'ien-t'ai.

(4) On a voulu considérer *ti* comme dérivé des particules littéraires *tche* 之, *tchö* 者 ; mais une dérivation pure et simple n'est guère vraisemblable ; car il faudrait imaginer un traitement absolument unique en chinois de *c* devenant *t*. En revanche, il serait tentant de le considérer comme une survivance archaïsante dans la prononciation populaire, dans le genre des cas que j'ai notés ci-dessus. On sait en effet que le *c* chinois est souvent issu d'un ancien *t* ; pour ce mot l'initiale ancienne se serait

En résumé les textes de l'école du dhyāna me paraissent donner une idée très suffisante de la langue telle qu'on la parlait au IXe siècle. Pour la période antérieure, je crois qu'un dépouillement systématique de la littérature des Six Dynasties fournirait de nombreux documents. Il est certain que la langue parlée et la langue écrite ont toujours dû différer ; la phrase serrée du style littéraire est trop raide et trop peu souple pour une langue vivante. Mais sauf pour la période moderne, on ne sait pas en quoi consistent ces différences : or nous ne commencerons à comprendre vraiment la littérature chinoise que lorsque nous saurons à quel point les gens qui l'ont faite parlaient une langue autre que celle qu'ils écrivaient.

---

conservée dans la langue parlée, après avoir disparu de la prononciation littéraire. Mais il faut se rappeler que le *č* chinois ne dérive pas seulement de *ty*, mais aussi de *tsy*, et la différence très nette que fait dans le traitement de ces deux classes la prononciation sino-japonaise montre que la distinction des phonéticiens chinois est parfaitement fondée (Cf. *Etude sur la Phonétique historique de la langue annamite*, *BEFEO.*, XIII, 1, p. 30). Or 之 et 者 sont précisément des mots à ancienne initiale *ts*, et non *t* : **ts*ʸ*iĕ*, et ne se sont jamais prononcés comme 底, **tiĕ*. Il n'y a donc vraisemblablement aucun rapport entre le *ti* de la langue parlée et le *tche* de la langue écrite.

L'OR, SON ORIGINE ET SES POUVOIRS MAGIQUES.

ÉTUDE DE FOLKLORE ANNAMITE

Par Jean PRZYLUSKI,

Administrateur des Services civils, correspondant de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Quelle est l'origine de l'or ? Cette question n'a rien d'embarrassant pour les Annamites, et les paysans du Tonkin n'éprouvent pas la moindre difficulté à y répondre. L'or, disent-ils, est engendré par le bronze. Cette opinion, fondée sur d'antiques croyances, s'est formulée dans un adage populaire : *Đồng đen là mẹ vàng*, dont la traduction littérale est la suivante : « Le bronze noir est la mère de l'or. »

Tous les indigènes n'attribuent point à cette phrase la même signification. Les lettrés, qui méprisent les traditions populaires lorsqu'elles ne sont point d'accord avec leurs doctrines, traduisent ou plutôt interprètent ainsi le dicton que nous venons de citer : « Le bronze noir l'emporte sur l'or », ou « Le bronze noir a plus de valeur que l'or ». Mais cette version est contredite par le sentiment de la masse des campagnards, pour qui le vieil adage garde son sens précis et littéral, l'or étant à leurs yeux vraiment engendré par le bronze.

Cette conception, si étrange qu'elle paraisse au premier abord, peut s'expliquer par d'évidentes analogies. L'or et le bronze sont des métaux et ils ont à peu près la même couleur. Il est donc naturel de supposer qu'il existe entre ces deux corps d'étroites affinités.

Toutefois, il est à remarquer que l'or serait produit par du bronze d'une nuance particulière. Le dicton spécifie nettement en effet que le métal susceptible d'engendrer l'or est le *đồng đen* ou bronze noir. Cette substance est assez difficile à identifier. Pour la plupart des Annamites, c'est un métal très précieux, plus rare et plus cher que l'or, et qu'on n'emploie plus de nos jours dans l'industrie [1]. La statue colossale qu'on voit à Hanoi à la Pagode dite du

---

[1] Le bronze noir des Annamites est semblable au *lùi công thống* 雷公銅 des Cantonais. C'est en effet une croyance très répandue chez les Chinois des provinces méridionales qu'il existe une variété de bronze plus précieuse que l'or. Cette matière aurait la propriété d'écarter la foudre. On raconte qu'il était d'usage autrefois d'en placer un lingot au faîte des édifices pour les protéger des coups du dieu du tonnerre 雷公 ; d'où le nom de ce métal, *lùi công thống*, bronze du tonnerre.

Grand Bouddha [1] serait tout entière en *đồng đen*. En réalité, ce métal fabuleux n'est autre que le bronze dont sont faits les objets anciens. Le temps l'a revêtu peu à peu d'une patine sombre, d'où le nom de *đồng đen*, bronze noir ; et c'est à cause de son ancienneté et de sa patine que l'imagination populaire attribue à cette matière une si grande valeur [2].

On admettait probablement à l'origine que toutes les sortes de bronze étaient susceptibles d'engendrer l'or. Plus tard, le respect qui s'attache aux objets anciens ayant fait distinguer une variété de bronze éminemment précieuse, le *đồng đen*, ou bronze patiné, celui-ci fut considéré comme étant plus étroitement apparenté à l'or. Enfin, cette conception subit de nouvelles modifications en se propageant vers le Sud, à mesure que s'étendait l'aire de la colonisation annamite. Actuellement les Cochinchinois croient que l'or est engendré par le jais, *huyền phách* 玄珀, dont le nom, emprunté à la langue chinoise, signifie pierre noire, ambre noir. La teinte noire du *đồng đen*, qui n'est qu'une notion récente et accessoire dans l'évolution des idées au Tonkin, est donc devenue une qualité essentielle et primordiale pour les indigènes des provinces méridionales. Des deux termes *đồng đen*, les Cochinchinois n'ont retenu que l'épithète, et par une confusion aisément explicable, le jais s'est substitué au bronze noir.

L'exposé qui précède jette un peu de lumière sur un conte annamite qui serait autrement à peu près inintelligible. Il s'agit du récit de l'origine du Lac de l'Ouest que nous transcrivons ci-après d'après la traduction publiée par M. Chéon [3].

« A l'Ouest de la ville de Hanoi se trouve un grand lac appelé le Lac de l'Ouest. L'emplacement en était, aux temps reculés, occupé par un bois, asile ordinaire de monstres qui faisaient périr les gens. Lorsque Messire Không lồ eut fondu une grosse cloche sur la montagne dite Mont du Flotteur [dans la province de Bắc-ninh] [4], il en sonna, pour l'essayer, trois coups qui firent

---

(1) Cette statue représente le génie Trấn Vũ. Cf. Dumoutier, *Le Grand Bouddha de Hanoi, étude historique et épigraphique sur le temple de Trấn Vũ*.

(2) Il est certain que la composition du bronze a beaucoup varié suivant les époques, et le métal ancien est généralement plus précieux que celui qu'on fabrique aujourd'hui. Il n'en reste pas moins exagéré de dire que le bronze noir a plus de valeur que l'or. Sur la composition du bronze dans les temps anciens, cf. Bushell, *Chinese Art*, vol. I, p. 72. D'ailleurs, lorsqu'un Annamite dit que le *đồng đen* a plus de valeur que l'or, cela signifie tout simplement que le bronze noir est très précieux, car on n'a jamais vu sans doute un indigène échanger une masse de bronze noir contre un lingot d'or de poids égal.

(3) Cf. Chéon, *Recueil de cent textes annotés et traduits*, 2e édition, texte no 48.

(4) M. Chéon a omis de traduire les mots *về tỉnh Bắc-ninh* qui sont pourtant nécessaires à l'intelligence du texte. La cloche de bronze se trouvant dans la province de Bắc-ninh, c'est-à-dire à une grande distance, le buffle d'or la chercha vainement lorsqu'il fut arrivé à l'endroit qui est aujourd'hui l'emplacement du Lac de l'Ouest.

retentir le ciel et la terre. Or, en Chine il y avait un buffle d'or qui, prenant les sons de la cloche pour la voix de sa mère qui l'appelait, spontanément, sut marcher et accourut en Annam. Le chemin qu'il suivit devint la rivière Tô-lịch. Lorsque sa course l'eut amené auprès du bois, le buffle n'y trouvant pas sa mère, se démena avec un fracas tel que le bois s'engloutit dans le sol et fut transformé en un lac. Aujourd'hui encore quand le temps est beau et que tout est silencieux, le buffle d'or se montre à la surface des eaux et souvent on l'aperçoit.

Quant à la cloche, elle gît au fond du Fleuve dit des Six têtes. »

Il est maintenant aisé de comprendre pourquoi le buffle d'or crut reconnaître la voix de sa mère en entendant le son de la cloche de bronze. Nous savons en effet que le bronze est la mère de l'or, *đồng đen là mẹ vàng*. Ainsi s'explique un trait curieux d'un des contes les plus populaires du Tonkin.

Lorsque les Tonkinois disent que le *đồng đen* engendre l'or, cela signifie dans leur esprit que le bronze peut se transformer peu à peu jusqu'à devenir de l'or véritable. Mais pour que cette transmutation s'effectue, deux conditions doivent être réalisées: le bronze doit séjourner dans le sein de la terre, et il faut une très longue gestation. Ainsi les Annamites sont persuadés que l'or trouvé dans les mines s'est formé lentement sur place au cours des siècles, et que si l'on avait fouillé le sol à l'origine, on aurait découvert du bronze à l'endroit où l'on trouve de l'or aujourd'hui.

Il n'est pas inutile de rapprocher cette conception de la théorie chinoise d'après laquelle la terre engendre les métaux, 土 生 金. Sur ce point comme sur tant d'autres, les idées chinoises et annamites coïncident assez exactement, et la conclusion qu'on peut tirer de cette remarque est que, pour l'un et l'autre peuple, la terre exerce une action dominante sur la production des métaux.

Mais cette constatation ne saurait tenir lieu d'une explication, et la transmutation du bronze en or resterait un phénomène mystérieux si l'on ne cherchait à l'éclairer par l'étude des représentations collectives et des traditions populaires.

C'est une croyance assez répandue au Tonkin que si l'on enfouit un fragment de pierre dans le sol, le bloc informe devient au bout d'un certain temps un *yêu-tinh* 妖 精, c'est-à-dire un monstre doué d'un pouvoir surnaturel et malfaisant. La présence de ce morceau de pierre constitue un danger permanent pour les habitants du voisinage, et ceux-ci, victimes de nombreuses calamités, sont obligés enfin d'avoir recours à un sorcier qui, devinant l'origine du mal, fait creuser le sol et expulse le *yêu-tinh*.

Par contre il n'y aurait aucun danger à enterrer une brique dans le sol. Jamais celle-ci ne se transformerait en *yêu-tinh*. Cette différence est due à ce que la pierre contient du *tinh* 精, c'est-à-dire renferme un principe spirituel, est douée d'un certain pouvoir magique. *Hòn đá có tinh*, dit-on, « la pierre a du *tinh* », tandis que la brique n'en a pas. Cependant, le fragment de pierre au moment où on l'enfouit, n'est pas encore un être individualisé ni malfaisant.

Il ne le devient qu'après un séjour prolongé dans la terre. Pour parler le langage des Annamites, qui ne ont en cette matière qu'employer des concepts purement chinois, la pierre, qui d'abord était *tinh* 精, est devenue dans la terre un *yêu-tinh* 妖 精. Cela revient à dire que les pouvoirs magiques primitivement diffus dans le bloc ont gagné peu à peu en intensité jusqu'à former un monstre dangereux. Nous sommes donc amenés par l'analyse de ce cas particulier à formuler la règle suivante : les pouvoirs magiques de certains corps augmentent lorsque ces corps restent enfouis dans la terre pendant une longue durée.

Il arrive même que ces pouvoirs magiques soient assez forts pour façonner la matière dans laquelle ils résident, et lui imposer une forme déterminée. Dans les villages du Tonkin, on voit parfois, à côté de certains temples ou dans la cour de la maison commune, de petits animaux en pierre : chiens, chevaux, éléphants, monstres divers, assez grossièrement figurés. Les habitants interrogés sur l'origine de ces bêtes, répondent généralement que la terre les a produites spontanément, *tự-nhiên* 自 然, et qu'on les a trouvées en creusant le sol. Par conséquent, d'après les traditions locales, ces monstres auraient été modelés sous l'effort lent et continu des énergies souterraines. Les pierres ainsi façonnées sont d'ailleurs *thiêng*, c'est-à-dire douées d'une force spirituelle particulièrement intense. Leurs formes extraordinaires ne sont que la manifestation du « mana » qu'elles renferment, et ce pouvoir magique leur a été communiqué peu à peu par la terre.

Les indigènes de la province de Hải-dương racontent que jadis les habitants d'un village découvrirent en creusant le sol des images de pierres représentant des animaux étranges. Peu de temps après l'exhumation de ces monstres, plusieurs habitants du village tombèrent malades et quelques-uns moururent. Un devin consulté, répondit que ces pierres étaient sur le point de se transformer et que si on les avait laissées quelque temps encore dans la terre, elles se seraient changées en statues d'or. Sur les conseils du devin, on transporta les animaux de pierre jusqu'au fleuve voisin et on les jeta dans l'eau. De cette façon, des maux sans nombre furent évités.

En résumé, les blocs de pierre enfouis pendant longtemps dans la terre peuvent se transformer en *yêu-tinh*, c'est-à-dire en monstres dangereux qui gardent la forme de la pierre brute ou prennent l'aspect d'animaux étranges. Ces *yêu-tinh* à leur tour peuvent se transformer en or sous l'influence prolongée des énergies souterraines. L'or apparaît donc comme le résultat d'une évolution dont les étapes sont les suivantes : la pierre brute, le monstre, et le métal. Pendant ces métamorphoses, le « mana » s'accroît constamment. D'abord diffus dans la pierre brute, il se condense peu à peu et acquiert une tension de plus en plus forte.

Sans doute, le processus que nous venons d'analyser est plutôt accidentel. Il est rare que des pierres se transforment en métal. Mais il était intéressant d'insister sur ces cas exceptionnels parce qu'ils montrent comment la terre

contribue à la transmutation des métaux. Par analogie avec ce qui a lieu dans les métamorphoses de la pierre, on peut dire que généralement l'or n'est pas autre chose que du bronze dont le « mana » s'est accru progressivement dans le sol. Ce qui distingue l'or du bronze c'est la tension plus grande des forces magiques qui y sont accumulées, et ces forces sont empruntées peu à peu aux énergies souterraines.

Cette théorie permet d'expliquer un épisode singulier d'un conte chinois qui est très populaire dans la province de Kouang-tong [1]. Étant donnée la concordance déjà signalée plus haut entre les idées chinoises et annamites en ce qui concerne le rôle de la terre dans la production des métaux, il n'est point étonnant qu'un récit emprunté au folklore de la Chine méridionale exprime les mêmes conceptions que les traditions annamites.

Le héros de ce conte [2], serviteur dans une maison riche, est chargé par son maître de rechercher pour quelle raison trois pêchers n'ont jamais fleuri ni porté de fruits. Il se met en route et, après de longues aventures, apprend que sous chacun des trois arbres se trouve une jarre remplie d'or. On creuse la terre dans le verger ; les trois jarres sont retirées et les pêchers commencent dès lors à fleurir et à fructifier.

La stérilité des arbres s'explique par le fait que les trois jarres détournaient à leur profit les énergies nourricières qui circulent dans le sol. La terre, épuisée par la production de l'or, ne pouvait en même temps fournir une sève assez riche pour permettre aux pêchers de produire des fruits. La floraison souterraine du métal se faisait aux dépens de la végétation du verger, et quand les trois jarres furent enlevées, les pêchers acquirent rapidement une vigueur nouvelle, comme si on avait arraché du sol des parasites qui en absorbaient tout le suc.

De ce qui précède il résulte que l'or est une substance riche en « mana », autrement dit, qu'il est le siège de forces magiques puissantes. C'est ce que les Annamites expriment en disant : « L'or est *thiêng* » [3], ou *vàng có thần*, « l'or a du *thần* » [4].

Cette croyance apparaît clairement dans une vieille légende du Tonkin relative à la fondation de la ville de Cổ-loa 古螺 [5]. On raconte que Yên-

---

[1] Les contes chinois que nous avons utilisés dans cette étude nous ont tous été rapportés par des Chinois originaires de la province de Kouang-tong et parlant la dialecte cantonais.

[2] Ce personnage se nomme Cao-toi-khong 九代窮. Il sera de nouveau parlé de lui dans la suite de cette étude.

[3] *Thiêng* est un doublet vulgaire du mot *linh* 靈, lequel est emprunté à la langue chinoise et signifie : spirituel, sacré, merveilleux.

[4] *Thần* 神. Ce mot, d'origine chinoise, signifie également : spirituel, sacré.

[5] Cổ-loa 古螺 était la capitale de l'ancien royaume de Âu-lạc. Les ruines de l'enceinte de cette ville sont encore visibles dans la province de Phúc-yên 福安. Cf. Dumoutier, *Étude historique et archéologique sur Cổ-loa*, p. 10 sqq.

dương 安陽, roi de Âu-lạc 甌駱, voulant construire une immense ville fortifiée, fut aidé dans son entreprise par une tortue d'or. Cet animal extraordinaire aida le roi à triompher des mauvais génies qui s'opposaient à l'achèvement des remparts et, quand les travaux furent terminés, la tortue resta dans la ville avec le roi. Un jour enfin elle voulut retourner vers le fleuve d'où elle était sortie : mais auparavant elle s'arracha un ongle et l'offrit à Yên-dương en disant : « Ajustez cet ongle à votre arc, et quand vous irez au combat, vous serez invincible. » Cette promesse se réalisa, et les ennemis de Yên-dương ne purent s'emparer de Cổ-loa qu'après avoir dérobé l'ongle magique.

La tortue d'or qui aida le roi de Âu-lạc à édifier sa capitale était douée de qualités extraordinaires : elle parlait le langage des hommes, était instruite de toutes choses sacrées et profanes, et les maléfices les plus puissants ne prévalaient point contre elle. Ces vertus éminentes et singulières résultaient, semble-t-il, de la nature de l'animal et de la substance dont il était fait. En effet, au Tonkin, pays de civilisation chinoise, la tortue est un animal *linh* 靈 (1), et d'autre part, l'or est *thiêng*. La tortue d'or était donc doublement qualifiée pour apporter au roi Yên-dương l'appui surnaturel dont il avait besoin. De plus, on sait que chez les primitifs l'ongle est une des parties du corps où le fluide vital est spécialement localisé. Les fragments d'ongles jouent un rôle important dans la plupart des magies (2). Un lien mystique les unit au reste du corps, même après qu'ils en ont été matériellement détachés, parce que les énergies de l'âme restent en partie condensées dans les ongles comme dans les cheveux.

L'ongle de la tortue d'or avait donc en partage toutes les qualités de la tortue, et il possédait au plus haut degré les pouvoirs magiques de l'or. Aussi était-ce, dit la légende, un talisman si précieux qu'une seule flèche tirée par l'arc auquel il était ajusté pouvait tuer dix mille ennemis.

Par ses propriétés magiques qui le distinguent des autres métaux, l'or est comparable au jade. Ces deux corps sont également riches en « mana ». L'un et l'autre ont un grand pouvoir transcendant. Il n'est pas sans intérêt de citer à ce sujet un poème populaire annamite d'origine récente, consacré aux exploits du rebelle Cai-Vàng (3), et qui, dans le récit d'événements quasi-contemporains, s'inspire çà et là de traditions lointaines et d'antiques croyances.

---

(1) Les quatre animaux sacrés ou *tứ linh* 四靈, sont : la licorne, le phénix, la tortue et le dragon. Cf. *Li-ki* 禮記, chap. VII.

(2) Cf. Sydney Hartland, *The Legend of Perseus*, vol. II, chap. IX.

(3) Cai-Vàng, chef de canton originaire de la province de Bắc-ninh, se révolta contre l'Empereur d'Annam dans la 15e année de Tự-đức 嗣德. Son nom véritable était Nguyễn Thịnh 阮盛. Le récit de ses exploits, versifié par un aède inconnu, est quelquefois chanté le soir par des aveugles musiciens qui s'accompagnent d'un instrument monocorde.

Cai-Vàng portait toujours sous ses habits, dit la légende, un morceau de jade qui le rendait invulnérable. Grâce à ce talisman, il sortait sain et sauf de tous les combats, et il est probable qu'on n'aurait jamais pu le tuer s'il n'avait été trahi par un de ses serviteurs. Un transfuge échappé du camp des pirates vint dire un jour aux mandarins : « Mon maître porte, pour se rendre invulnérable, un morceau de jade qu'il tient soigneusement caché. Aussi, dans les combats qu'il engage avec les troupes de la Cour, ne peut-il être atteint par des balles de fonte. Vite ! coulez des balles avec des lingots d'or. L'or et le jade ont la propriété de s'attirer... » (1). Le conseil donné par le traître fut écouté. On façonna des balles d'or et Cai-Vàng tomba bientôt mortellement frappé.

Le talisman de jade était en quelque sorte un bouclier magique dont la protection couvrait le chef rebelle, et qui éloignait de son corps les projectiles. Pour triompher de cet obstacle, il fallait utiliser une substance dont le pouvoir spirituel égalât celui du jade ; et c'est pourquoi on dut fondre des balles d'or. Ces projectiles atteignirent leur but d'autant plus sûrement que l'or était attiré par le jade. En magie, le semblable attire le semblable. L'or et le jade ayant des affinités spirituelles, les nouvelles balles, au lieu d'être écartées du corps de Cai-Vàng, étaient au contraire irrésistiblement attirées vers lui (2).

Puisque l'or et le jade sont poussés l'un vers l'autre en raison de leurs affinités, il faut admettre que deux masses d'or peuvent également s'attirer. C'est ce que montre le récit suivant que je tiens d'un Chinois originaire du Kouang-tong, fixé depuis plusieurs années au Tonkin.

Jadis un bonze annamite se rendit à la Cour de Chine pour demander un morceau d'or. Il obtint ce qu'il désirait et rapporta dans son pays un lourd lingot avec lequel il façonna une cloche. Quand on fit sonner cette cloche au Tonkin, de nombreux lingots d'or qui étaient en Chine s'élevèrent dans les airs et se dirigèrent vers l'endroit d'où venait le son. Mais la cloche se brisa presque aussitôt et s'enfonça dans le sol, de sorte que les lingots d'or restèrent en Chine. Toutefois un buffle d'or qui s'était mis en route à l'appel de la cloche, arriva au Tonkin. Parvenu à l'endroit où elle s'était enfoncée, il se mit à flairer le sol, et à creuser la terre avec ses pattes. Ce lieu est aujourd'hui l'emplacement du Lac de l'Ouest.

---

(1) *Thầy tôi có ngọc niêm phong giữ mình*
Vậy cho nên cự mấy triều-đình
Đạn gang bắn chẳng phải mình thầy tôi
Chặt vàng đúc đạn cho mau,
Gan vàng gịa ngọc bên nhau nhưng là.

(2) C'est ce qui ressort clairement du dernier vers cité : *Gan vàng gia ngọc bên nhau.*

Ce récit, qui est évidemment analogue au conte annamite cité plus haut relatif à l'origine du Lac de l'Ouest [1], montre que des masses d'or peuvent s'attirer mutuellement, et que le métal jaune a la faculté de se mouvoir, comme un être vivant.

Les Annamites affirment également que l'or peut circuler dans les entrailles de la terre. Lorsque, dans un naufrage, des parcelles d'or ont été entraînées au fond de la mer ou dans le lit d'un fleuve, elles s'acheminent ensuite d'elles-mêmes vers le rivage et pénètrent au sein de la terre, afin de rejoindre les autres masses d'or qui y sont enfouies [2].

En somme, c'est parce qu'il est riche en « mana » que l'or est comparable au jade et qu'il se meut dans l'air et sous le sol. Le même principe peut servir encore à expliquer d'autres faits. Ainsi, lorsque les Annamites coulent en bronze, pour les besoins du culte, l'image d'un dieu ou d'un génie, ils ont soin de mettre un peu d'or dans le ventre de la statue, afin de la rendre *thiêng*. Une statue qui ne contient point d'or ne peut pas être *thiêng*. L'or, étant lui-même une substance *thiêng*, communique ses propriétés magiques aux images dans lesquelles il est placé, comme une braise ardente qui, posée dans un brûle-parfum, échauffe la masse de bronze tout entière.

Enfin, il n'est pas rare que les Annamites enferment un peu d'or dans la bouche de leurs parents décédés, et cet usage, probablement fort ancien, présente beaucoup d'analogie avec celui qui vient d'être expliqué à propos des statues destinées au culte. L'or contenant un principe spirituel singulièrement actif, peut communiquer sa puissance aux morts aussi bien qu'aux statues ; et cela est fort appréciable, car le mort est un être faible qui court de grands dangers et qui doit être protégé contre les influences mauvaises. Ainsi l'art du géomancien semble surtout avoir pour but de faire converger vers les tombes l'influx magique qui se dégage des cours d'eau et des montagnes, de manière à donner au mort une énergie, une puissance, dont profitent ses descendants. Un résultat analogue peut être obtenu d'une façon beaucoup plus simple, en plaçant dans la bouche même du cadavre une parcelle d'or, c'est-à-dire un foyer puissant d'énergie spirituelle.

En Chine et dans l'Inde, les mêmes pratiques sont observées : on a coutume de placer un peu d'or dans la bouche des cadavres, et les théoriciens des deux pays expliquent le fait à leur manière. Les lettrés chinois admettent que

---

(1) Cf. supra, p. 2. Le Chinois qui m'a rapporté le second récit, m'a déclaré qu'il l'avait entendu en Chine, avant de venir au Tonkin. Quoi qu'il en soit, je me borne à constater la similitude des deux versions sans rien affirmer en ce qui concerne leur origine.

(2) Des croyances analogues ont été observées dans la presqu'île malaise. Skeat dit, en parlant de l'or : « Sometimes, it is described as resembling a buffalo, in which shape it is believed to make its way from place to place underground ». *Malay Magic* p.250. Nous avons également trouvé un buffle d'or dans le conte annamite du Lac de l'Ouest.

l'or représente le principe *yang* 陽, et par suite est capable d'assurer la conservation du corps. Le *yang* contenu dans le métal empêche la putréfaction (1). D'autre part, les métaphysiciens hindous disent que l'or est « lumière et immortalité » (2), et qu'il communique ses qualités au mort. Mais ces explications ne sont que la traduction en langage scholastique de vieilles conceptions populaires, antérieures aux systèmes philosophiques et communes à l'Inde et à la Chine. L'or contient en abondance un influx magique que les lettrés chinois font dériver du principe *yang*, et que les philosophes hindous comparent à la lumière. On en met une parcelle dans la bouche des morts pour leur insuffler le « mana » que contient le métal précieux. De telles conceptions, conformes à la façon de penser des peuples primitifs, expliquent suffisamment la persistance des mêmes usages sur une aire aussi étendue, sans qu'il soit nécessaire de supposer que les Annamites ont emprunté ces pratiques aux Hindous ou aux Chinois.

Les traditions relatives à l'or tiennent une place considérable dans le folklore annamite parce que ce métal précieux est l'objet de toutes les convoitises. Le paysan qui, en labourant sa rizière, heurte un objet dur avec sa houe, se demande avec émotion s'il n'est pas sur le point de trouver un trésor, une jarre pleine d'or oubliée par les hommes d'autrefois (3). L'Empire d'Annam a été si souvent troublé aux diverses périodes de son histoire, les villages ont été tant de fois pillés et rançonnés, que l'habitude de cacher les objets précieux dans la terre s'est conservée depuis les temps anciens jusqu'à nos jours. Bien des cachettes sont demeurées intactes parce que le propriétaire est mort ou a disparu sans avoir pu reprendre son trésor, de sorte qu'en maint endroit la terre n'a point encore livré tous ses secrets. La découverte d'objets en or enfouis dans le sol est donc un événement qui peut se produire quelquefois en ce pays. L'imagination populaire s'est emparée de ce thème : et nombreux sont les villages du Tonkin où, suivant les traditions locales, des trésors fabuleux seraient ensevelis depuis des siècles.

---

(1) Cf. de Groot, *The religious system of China*, t. I, p. 269. On placing precious objects in the mouth of the dead. « The idea... that corpses may come to life again... has prompted the people since times immemorial to stuff the mouth of the dead with things that are supposed to be imbued with vital energy derived from the great element Yang, and therefore deemed able to facilitate revival and at the same time to retard decomposition... » Plus loin, p. 273, de Groot cite un passage de Ko Hong 葛洪, auteur du *Pao p'o tseu* 抱朴子 : « If there be gold and jade in its nine openings, the result is that the corpse does not putrefy. »

(2) Cf. *Satapatha Brâhmana*, trad. Eggeling, part. V, in *Sacred Books of the East*, vol. XLIV, p. 203. « ... He then inserts seven chips of gold in the seven seats of his vital airs ; for gold is light and immortality ; he thus bestows light and immortality on him. »

(3) Les objets précieux cachés dans le sol étaient généralement enfermés dans une grande jarre en poterie grossière.

Par un curieux phénomène dont on trouverait des exemples dans d'autres contrées et dans des civilisations très différentes, les Annamites admettent que l'or porte malheur à celui qui le découvre et s'en empare. Cette conception s'exprime dans un proverbe : *được bạc thì sang, được vàng thì khó. Được* est employé ici pour *bắt được*, trouver par hasard. Il faut donc traduire de la manière suivante : « Qui trouve de l'argent s'enrichit ; qui trouve de l'or devient malheureux ». Pour expliquer cette croyance, il est nécessaire d'étudier certaines représentations collectives des Tonkinois concernant le destin et le hasard.

Si nous appelons hasard l'ensemble des événements qui ne sont pas liés à des causes apparentes, et destin l'ensemble des événements prédestinés, nous pouvons, sans cesser d'exprimer des idées familières aux Occidentaux, attribuer le bonheur des hommes soit au destin, soit au hasard. Cette dernière opinion n'est pas conforme à la manière de penser des Annamites. Pour eux, dans tous les cas, l'homme doit son bonheur au destin, et nous ne pouvons être heureux par le seul effet du hasard. Le mot *phúc* 福, en chinois et en annamite, signifie heureux destin. Celui qui possède beaucoup de *phúc* est nécessairement heureux, et celui qui n'a pas de *phúc* est fatalement malheureux. Le hasard ne peut procurer que des apparences de bonheur, toujours trompeuses et démenties par la suite. Le *phúc* est un attribut de la personnalité ; le hasard n'est qu'un concours de circonstances qui ne peut rien sur la destinée.

Appliquant ces notions générales au sujet qui nous occupe, nous devons en déduire que l'or étant le plus précieux des métaux, celui dont le bonheur des hommes dépend dans la plus large mesure, il est nécessaire d'avoir beaucoup de *phúc* pour trouver une grande quantité d'or. De même celui qui n'a point de *phúc* ne peut pas trouver d'or. C'est ce que montre clairement le récit suivant.

Il arrive parfois, disent les Annamites, qu'un trésor oublié par un ancien propriétaire reste caché pendant longtemps dans un terrain d'habitation. Si le propriétaire actuel de la maison a du *phúc* en quantité suffisante, il se peut que la présence de l'or lui soit révélée en songe par un esprit. Il creuse alors le sol et découvre bientôt une jarre grossière contenant le métal précieux. Mais si le propriétaire actuel n'a pas de *phúc*, il ne peut se rendre maître du trésor. Quand bien même, en remuant la terre, il viendrait à mettre au jour par hasard le vase qui contient toutes ces richesses, cela ne lui servirait de rien, car aussitôt que sa pioche atteindrait la cachette, l'or se métamorphoserait, et à la place du trésor, il ne resterait plus dans la terre qu'une vieille jarre remplie d'eau.

Par conséquent, nul ne peut trouver une masse d'or s'il n'y est conduit par sa destinée. Il convient pourtant d'ajouter que cette règle n'est point absolue. Elle est sujette à quelques exceptions, qui sont d'ailleurs plus apparentes que réelles.

Il arrive parfois en effet, qu'un trésor étant découvert par un homme qui n'a point de *phúc*, l'or ne se transforme pas immédiatement en eau ou en quelque autre substance. Mais la découverte du métal précieux entraîne à sa suite une foule de maux qui rétablissent l'équilibre voulu par le destin, en ruinant, détruisant un bonheur qui semblait obtenu par hasard. En définitive, le résultat est toujours le même. La situation de l'inventeur ne s'est point améliorée, malgré l'événement fortuit qui avait paru le favoriser, parce qu'il n'avait point la quantité de *phúc* nécessaire.

Ainsi s'explique le proverbe cité plus haut, *được vàng thì khổ*, « qui trouve de l'or devient malheureux », c'est-à-dire celui qui trouve de l'or par hasard, sans être guidé par le destin, doit expier cette bonne fortune. L'or est en quelque sorte du bonheur concret, matériel, tangible. Comment pourrait-on l'acquérir sans une vocation particulière ? Il serait absurde, aux yeux des Annamites, qu'un individu dépourvu de *phúc* pût bénéficier d'une trouvaille qui le rendrait heureux en le faisant riche. Pour éviter que la loi du destin ne soit violée par le hasard, il est donc nécessaire en l'espèce que la découverte d'un trésor soit accompagnée de maux, qui neutralisent pour ainsi dire l'action bienfaisante de la richesse.

Cette nécessité de donner, malgré tout, satisfaction au destin, est nettement sentie par les Annamites. Un indigène, interrogé sur les effets de la puissance de l'or déclarait un jour : « Celui qui trouve de l'or par hasard tombe malade généralement, de sorte que les sommes déboursées pour payer le médecin et acheter des médicaments finissent par égaler la valeur du métal trouvé. » Le proverbe que nous étudions est d'ailleurs souvent énoncé sous la forme *được vàng thì ốm* (1), « celui qui trouve de l'or tombe malade ».

Quant à la première partie de l'adage, *được bạc thì sang*, elle s'explique par cette raison que l'argent, métal beaucoup moins précieux que l'or, n'est pas une substance riche en « mana ». Les forces magiques qui rendent l'or dangereux ne se rencontrent point avec la même puissance dans les autres métaux, de sorte que l'argent est inoffensif. « Qui trouve de l'argent s'enrichit, qui trouve de l'or devient malheureux » ; cette formule très elliptique, exprime au moyen d'une antithèse, le contraste qui existe entre la nature de l'argent et celle de l'or.

La première substance, à peu près neutre au point de vue magico-religieux, n'est point dangereuse, et par conséquent toujours bienfaisante. L'or au contraire, siège de forces magiques puissantes, peut causer le malheur de celui qui l'acquiert, quand cette acquisition n'est point autorisée par le destin.

---

(1) On peut noter encore d'autres variantes. Les indigènes disent quelquefois *được vàng thì hại*, « trouver de l'or est nuisible », ou bien *được vàng thì độc*, « trouver de l'or est pernicieux ».

La théorie du *phúc* va nous permettre d'expliquer certains contes relatifs aux propriétés de l'or qui, en l'absence de commentaire, resteraient inintelligibles. Tel est le récit suivant raconté par un Annamite, originaire de la province de Hải-dương.

Jadis vivait dans cette province, au village de Vô-song, canton de Đông-hải, un paysan pauvre qui gagnait sa vie en travaillant à la journée. Sous sa maison se trouvait, sans qu'il le sût, une masse d'or enterrée depuis longtemps. Un soir que le journalier rentrait chez lui, il rencontra sur son chemin une troupe de petits cochons. Il s'empara d'un de ces animaux, l'emporta chez lui et le garda sous un panier renversé. En réalité, le petit porc n'était autre chose qu'un lingot d'or métamorphosé. Le lendemain matin, l'animal s'était transformé en un morceau de fer. Le prodige fut conté au lí-trưởng 里長 de l'endroit, qui soupçonnant la valeur de cette barre de fer, l'acheta et put en retirer beaucoup d'argent. S'étant ainsi enrichi, le lí-trưởng donna une partie de ses biens aux pauvres gens qui lui avaient cédé la barre de fer. Mais ce cadeau leur porta malheur, et le journalier ne tarda pas à mourir en crachant le sang. Quant au lí-trưởng, il vécut heureux et eut quatorze enfants : onze fils et trois filles.

Ce récit peut s'interpréter dans tous ses détails. Tout d'abord, il est évident que le lí-trưởng était un homme abondamment pourvu de *phúc*, puisqu'il eut dans la suite quatorze enfants. Or, on sait qu'au pays d'Annam, une nombreuse progéniture est le signe d'un heureux destin. En parlant d'un homme qui a plusieurs fils, les Annamites disent fréquemment : « Il a beaucoup de *phúc* ». Au contraire, le journalier n'avait pas de *phúc*, puisqu'il menait une existence misérable et mourut lamentablement. Il n'est donc pas étonnant que ce qui devint aux mains du lí-trưởng une masse de métal précieux, ne fût dans la maison du journalier qu'un morceau de fer sans valeur. Ainsi dans un exemple cité plus haut, l'or se changeait en eau lorsque celui qui le trouvait n'avait point de *phúc*. Plus tard, le lí-trưởng, enrichi grâce à cette heureuse trouvaille, donne généreusement une partie de sa fortune au journalier. Il semble que par cette voie détournée, la découverte de l'or va profiter indirectement à celui qui en est l'auteur. Mais la règle *được vàng thì khó* s'applique alors rigoureusement. A peine une partie des biens trouvés par le journalier sont-ils revenus dans la maison de cet homme dépourvu de *phúc*, que le malheur s'abat sur sa famille et que lui-même ne tarde pas à mourir.

Le même raisonnement permet d'expliquer un autre proverbe annamite assez répandu au Tonkin : *kẻ khó được vàng kẻ giàu cất lấy*, c'est-à-dire : « Quand un misérable trouve de l'or, un homme riche s'en empare ». Un misérable est généralement un homme dépourvu de *phúc* ; le riche au contraire a du *phúc*. C'est pourquoi l'or ne peut rester dans les mains du premier et passe nécessairement dans le patrimoine du second.

Les principes généraux concernant le destin et la manière d'acquérir la richesse, dont nous venons de trouver des applications au Tonkin, sont

également admis en Chine, ainsi que le prouvent les récits suivants qui nous ont été rapportés par des Chinois originaires de la province de Kouang-tong.

Lorsqu'un Chinois veut mettre sa fortune en sûreté, il enterre en un lieu choisi autant d'argent qu'il en peut rassembler. Il arrive parfois que le trésor est oublié et reste caché dans la terre pendant un temps très long, de sorte que les barres d'argent deviennent peu à peu des lingots. Un certain jour, mus par la force spirituelle qui s'est accumulée en eux, ces lingots se glissent hors de leur cachette, prennent leur essor, et traversent l'espace comme des oiseaux. Ils se dirigent alors généralement vers la demeure d'un homme riche dont ils vont grossir la fortune.

Les faits énoncés dans ce récit sont une conséquence des principes exposés précédemment. Sans doute, l'argent est beaucoup moins précieux que l'or, et ses pouvoirs magiques sont loin d'être aussi efficaces que ceux du métal jaune. Mais, puisque les objets enfouis dans la terre deviennent de plus en plus riches en « mana », on conçoit qu'un lingot d'argent oublié dans le sol pendant des siècles puisse acquérir des propriétés analogues à celles de l'or. Il n'y a donc point lieu de s'étonner que ce lingot se meuve dans les airs, puisque l'or a le pouvoir de se frayer un chemin même au sein de la terre. Enfin, les barres d'argent qui traversent l'espace se rendent chez les gens riches parce qu'elles y sont attirées par le *phúc*, et que les hommes favorisés par le destin ont seuls le pouvoir de les acquérir.

Les habitants de la province de Canton racontent encore qu'un homme pauvre, assis dans les champs, entendit un jour un bruit métallique au-dessus de sa tête. Il leva les yeux et aperçut plusieurs barres d'argent qui se déplaçaient dans les airs. C'étaient des lingots qui étaient restés longtemps cachés dans la terre, comme ceux dont il vient d'être question. L'homme se prosterna, suppliant les lingots précieux de vouloir bien descendre jusqu'à lui. En entendant cette requête, les barres d'argent se dirent à elles-mêmes : « Cet homme n'est point de ceux que le sort favorise (1). Mais puisqu'il nous implore, laissons tomber quand même un morceau de métal à ses pieds. L'argent va tomber sur son gros orteil et l'écraser ; et pour soigner sa blessure, l'homme sera contraint d'acheter des médicaments. Lorsque tout l'argent sera dépensé, son pied guérira. » Les choses se passèrent comme les barres d'argent l'avaient prédit. Un morceau de métal tomba sur le pied du pauvre homme dont le gros orteil commença dès lors à suppurer. Le blessé dut échanger son lingot contre des médicaments qui ne le soulagèrent point, et c'est seulement quand tout l'argent fut dépensé que la plaie guérit d'elle-même.

---

(1) En cantonnais vulgaire : *ko ko jàn màu tchòi sàu*, 個個人無彩數. L'expression *tchòi sàu* signifie « destin coloré, heureux sort ». De même en annamite, *sò dỏ*, litt. « sort rouge », veut dire heureux destin, par opposition à *sò den*, « sort noir », mauvais destin.

Ainsi cet homme ne put pas conserver l'argent tombé en sa possession, parce qu'il n'était pas favorisé par le sort, autrement dit, il était dépourvu de *phúc*. Au contraire, dans le conte suivant, le héros s'enrichit prodigieusement parce qu'il a reçu en naissant une masse énorme de *phúc*.

Cao-toi-khong 九代窮 est, comme son nom l'indique, un homme dont la famille a été « pauvre pendant neuf générations ». Lui-même vit d'abord dans la misère, et il est obligé d'entrer au service d'un homme puissant ; mais de grandes richesses lui sont réservées par le destin. Après de longues aventures dont nous avons cité plus haut un épisode, il arrive enfin dans une ville où se trouve un palais abandonné. Sous ce palais est cachée une grosse masse d'or, et un fantôme a été chargé par l'Empereur de Jade 玉皇 de veiller jour et nuit sur ce trésor. Plusieurs fois, des malheureux poussés par le besoin ont pénétré dans cette vaste demeure et ont tenté de s'emparer des richesses qu'elle contenait. Mais tous ont été mis à mort par le fantôme. Sans se laisser effrayer par ces avertissements, un homme audacieux forme encore le dessein de ravir le trésor. Il franchit le seuil du palais hanté, et rencontre le fantôme qui lui dit d'une voix effrayante : « Ces biens sont destinés à Cao-toi-khong. C'est en vain que tu essaierais de t'en emparer. Je devrais même punir ton audace ; mais je consens à épargner ta vie, à condition que tu t'efforces de trouver celui auquel le destin a réservé ces trésors. » L'homme s'enfuit épouvanté. A quelque temps de là, il rencontre Cao-toi-khong dans un restaurant, et lui redit les paroles du fantôme. Notre héros entend avec surprise la promesse qui lui est faite ; il se rend au palais abandonné, et réussit facilement à s'emparer du trésor.

Ce conte est intéressant à plusieurs égards. Le nom même du héros est digne de remarque. Un homme dont la famille a été pauvre pendant neuf générations successives doit presque nécessairement avoir un heureux destin, car suivant les idées chinoises et annamites, il est rare que le petit-fils ait le même sort que son aïeul. Si les parents sont pauvres, il paraît presque inévitable qu'après deux ou trois générations leurs descendants deviennent riches. Cette idée souvent exprimée dans la conversation, est exactement rendue par le proverbe annamite, *không ai giàu ba họ, không ai khó ba đời*, c'est-à-dire : « On n'est jamais riche pendant trois générations ; on n'est jamais pauvre pendant trois générations. » Cao-toi-khong naissant dans la pauvreté après huit générations de parents misérables, avait donc une singulière aptitude à devenir riche, autrement dit, il avait beaucoup de *phúc*. En fait, pendant ses aventures, il fut toujours servi par les événements et favorisé par la chance d'une manière extraordinaire.

D'autre part, l'or réservé à Cao-toi-khong ne pouvait évidemment pas tomber entre les mains des pauvres hères qui cherchaient à s'en emparer et qui n'étaient point doués d'une quantité de *phúc* suffisante. Leur mort n'a rien de surprenant après ce qui a été dit plus haut des dangers dont sont menacés ceux qui s'emparent d'un trésor. Au contraire, Cao-toi-khong dont le bonheur était voulu par le destin, put se rendre maître impunément de toutes les richesses que contenait le palais abandonné.

Enfin, les hommes qui tentaient de ravir le trésor destiné à Cao-toi-khong n'étaient point mis à mort par le jeu de forces occultes et impersonnelles. Ils étaient tués par un fantôme, serviteur de l'Empereur de Jade. Ce détail suffit à prouver que le conte, sous sa forme actuelle, ne remonte pas à une époque très éloignée.

Ce dernier point mérite de retenir l'attention, car il permet, au moyen d'une comparaison avec des contes plus anciens, de tracer sommairement l'évolution probable des idées populaires relatives à l'or. La présence dans le palais hanté d'un être spirituel chargé de garder le trésor, d'appliquer les sanctions rigoureuses voulues par le destin, montre en effet l'oubli des notions primitives et la substitution de croyances religieuses aux concepts anciens plus directement empruntés à la magie. Primitivement, les calamités qui suivaient la découverte d'un trésor s'expliquaient par le jeu normal de forces impersonnelles. On admettait à l'origine qu'un homme dépourvu de *phúc* ne pouvait pas acquérir d'or. S'il en trouvait par hasard, il voyait le métal précieux lui échapper brusquement ; ou, en tous cas, il ne pouvait conserver longtemps dans son patrimoine un bien dont la jouissance lui était en quelque sorte interdite.

Mais peu à peu ces notions cessèrent d'être comprises et on continua de croire aux effets terribles de l'or après en avoir oublié les causes. On fut ainsi conduit à supposer l'existence d'un esprit, génie ou fantôme, chargé de garder l'or et de punir ceux qui s'en empareraient indûment. C'est ce que montre l'aventure du Chinois Cao-toi-khong, ou encore le récit suivant raconté par les Annamites du Tonkin.

Jadis, lorsqu'un Chinois voulait rentrer en Chine après avoir fait fortune en Annam, il cachait ses richesses au sein de la terre et instituait un génie pour les garder. Il achetait à cet effet une jeune fille vierge et la nourrissait dans sa maison jusqu'à ce qu'elle fût forte et en bon point. Puis il faisait creuser une large fosse au fond de laquelle on déposait la jeune vierge avec tout l'or qu'elle devait garder. Elle était liée sur un trône, et on avait soin de placer dans sa bouche un morceau de jinseng qui devait la nourrir pendant cent jours. La fosse était alors refermée. Au bout de cent jours, la vierge ensevelie devenait un génie puissant, et la cachette était désormais inviolable, car pour pouvoir retirer l'or, il était nécessaire d'invoquer le génie souterrain en prononçant une formule que connaissait seul le propriétaire de l'or. A l'heure actuelle, il existe encore en divers lieux des trésors enterrés de cette façon, qui n'ont point été exhumés et qui ne peuvent l'être, parce que le Génie veille toujours et que nul ne sait délier le charme en prononçant la vraie formule. Si quelqu'un creuse la terre dans le voisinage de la fosse et met à découvert un peu de métal jaune, l'or se transforme immédiatement en eau, ou bien l'audacieux qui en emporte un lingot dans sa maison est frappé de si grands malheurs qu'il s'empresse de reporter l'objet interdit à l'endroit d'où il l'a tiré.

Dans ce récit annamite, comme dans le conte chinois de Cao-toi-khong, le trésor est gardé par un esprit spécialement chargé d'appliquer les sanctions

voulues par le destin. Dans le même ordre d'idées, on peut citer pour mémoire certains contes répétés par les Annamites des districts miniers du Haut-Tonkin, d'après lesquels les mines d'or seraient gardées par des fantômes qui tuent parfois les prospecteurs [1].

En somme, l'étude comparée des traditions populaires, dont les unes sont de date relativement récente et les autres sont des survivances provenant des âges plus reculés, permet de distinguer deux époques nettement tranchées dans l'évolution des croyances relatives à l'or :

1° une période ancienne pendant laquelle les effets terribles ou surprenants attribués à la découverte de l'or étaient expliqués par le jeu de forces magiques impersonnelles;

2° une période plus récente pendant laquelle il est admis que les malheurs qui accompagnent la prise de possession de l'or sont causés par un esprit spécialement chargé de garder le métal précieux.

Le *phúc* est, ainsi que nous l'avons défini plus haut, un pouvoir transcendant, une force magique qui permet d'acquérir la richesse et d'avoir de nombreux enfants. Mais cette force n'est pas inépuisable ni constante. Elle augmente ou diminue suivant les circonstances de la vie. Ainsi, un homme qui vient de trouver un trésor possède actuellement moins de *phúc* qu'il n'en avait avant de faire cette découverte. Autrement dit, la chance s'épuise à mesure que le bonheur se réalise, de même qu'une créance s'éteint après le paiement de la dette correspondante. Réciproquement, celui qui perd une certaine quantité d'or, dispose après cet accident d'une nouvelle provision de *phúc*, comme un prêteur, après avoir déboursé son argent, conserve dans son patrimoine une créance dont le montant est égal à la somme prêtée.

Lorsqu'un vol important a été commis dans une maison, on remarque, disent les Tonkinois, que pendant l'année suivante, les gens volés se portent bien et que toutes sortes d'événements heureux viennent les combler de joie. Théoriquement, le vol entraîne donc pour ceux qui en sont victimes, les heureuses conséquences que Polycrate cherchait à réaliser pour son compte lorsqu'il jeta délibérément son anneau précieux dans la mer. Le vol écarte les autres malheurs parce qu'il dégage, il reconstitue une certaine quantité de *phúc*.

De même, lorsqu'un Annamite consulte le sort, il n'est pas rare que le devin lui dise : « Cette année, une personne de votre maison aurait dû mourir ; mais vous serez volé, et, grâce à cet accident, la personne qui devait mourir conservera la vie. » Les biens perdus sont donc parfois la rançon d'une vie

---

(1) Des croyances analogues sont à noter dans la Péninsule malaise. Cf. DENYS, *Descriptive Dictionary*, cité par SKEAT, *Malay Magic*, p. 271. « Gold is believed to be under the care and in the gift of a dewa or god, and is search its therefore unhallowed, for the miners must conciliate the dewa by prayers and offerings ».

humaine. C'est ce qu'exprime clairement le proverbe annamite *của đi thay người*, « les biens s'en vont à la place des gens ».

Les mêmes conceptions se retrouvent en Chine, ainsi que l'atteste le proverbe suivant, qui est d'usage courant dans les provinces méridionales, 才散人安樂, « Quand ses biens sont perdus, l'homme est tranquille et heureux ».

En définitive, les choses se passent comme si chaque individu recevait en naissant une certaine quantité de *phúc* capable de lui procurer pendant sa vie une somme correspondante de bonheur. Le *phúc* est du bonheur virtuel qui tend à se réaliser, tandis que l'or est en quelque sorte du bonheur réel, cristallisé. Les deux facteurs, *phúc* et richesse, doivent donc varier en sens inverse l'un de l'autre. Pour une certaine quantité d'or acquise, une égale quantité de *phúc* se trouve neutralisée, et pour une quantité d'or perdue, une égale quantité de *phúc* se trouve reconstituée.

NOUVELLES RECHERCHES

SUR LES

GÉNIES THÉRIOMORPHES AU TONKIN.

Par AUGUSTE L. M. BONIFACY,

Correspondant de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Nous avons publié dans le *Bulletin* (T. X [1910], 393 sqq.) une étude sur les génies thériomorphes du xã de Huờng-thượng 况上 : nous la complétons aujourd'hui au moyen de nombreux documents rassemblés pendant que nous administrions le 3e Territoire militaire (Hà-giang) de novembre 1911 à avril 1914.

La légende du *Giao-long* de Khúc-phụ nous a été transmise gracieusement par les autorités provinciales de Tuyên-quang ; les autres ont été recueillies directement par nous au cours de nos tournées.

I

LÉGENDE DU *GIAO-LONG* 蛟龍 DE KHÚC-PHỤ.

(*Traduction*)

Dans le xã de Khúc-phụ 曲阜社, canton de Thổ-bình 土平, châu de Chiêm-hóa 霑化, phủ de Tương-yên 襄安, province de Tuyên-quang 宣光 vivait une vieille veuve, sans enfant, de la famille Ma 麻. Elle habitait le hameau de Mỏ-cuông, et allait chaque jour au torrent appelé aussi Cuông, pour y pêcher les crevettes et les poissons dont elle se nourrissait. Il advint qu'un jour la bonne vieille trouva un œuf blanc, ayant la forme d'un œuf de poule ; elle eut peur, le saisit et le jeta au loin. Une deuxième fois, puis une troisième fois, en différents lieux, elle trouva cet œuf, si bien qu'elle le rapporta à sa maison et le donna à couver à une poule.

Environ un mois après, l'œuf s'ouvrit et il en sortit un animal semblable à une anguille, que la bonne vieille mit dans une jarre (*chĩnh*) d'eau ; comme il grandissait, elle le transvasa dans une jarre plus grande (*vại*) afin de l'élever ; et lorsque,

ayant encore grossi, il se trouva à l'étroit dans ce nouveau récipient, elle l'emporta et le lâcha dans le torrent de Mò-cuồng, et sut que c'était un *Giao-long* 鮫龍. Cet animal était de couleur blanche, et appartenait à la tribu aquatique 水族, mais à certains moments il se changeait en homme sachant parler. Il nommait cette vieille femme sa mère nourrice et savait de plus prendre du poisson pour elle. De cette façon, chaque fois que la vieille avait à faire des oblations pour les commémorations, ou lorsqu'il y avait une fête quelconque, elle venait au bord du torrent, l'appelait par son nom : « Cuồng, Cuồng ! » et le voyant monter sur l'eau, elle lui disait alors : « Demain, dans la maison de ta mère, il y a des oblations à faire, des commémorations à sanctifier ; il faut prendre un peu de poisson pour ta mère. » Il se conformait à ses ordres et prenait du poisson, qu'il apportait sur les bords du torrent ; la mère s'y rendait et le rapportait. Quel que fût le nombre d'hommes qui en mangeaient, il y en avait toujours assez. Et il en allait toujours ainsi.

Malheureusement, il advint plus tard qu'un autre *Giao-long*, de couleur noire, habitant au lieu appelé Sa-hương 沙香, qui se trouve dans le grand torrent du xã de Miên-dương 丙陽社 (il y a environ 3 km. entre le torrent de Mò-cuồng et celui de Sa-hương) remonta le torrent Cuồng pour se battre avec le *Giao-long* blanc et s'emparer de l'endroit qu'il habitait. Ils se battaient ainsi depuis trois jours, sans qu'on pût savoir qui l'emporterait, lorsque le *Giao-long* blanc courut à la maison, et dit à la bonne vieille de venir à la rivière et de prendre part au combat pour le secourir ; il lui expliqua ce qu'elle devait faire, disant : « Au moment où vous verrez les replis noirs (du corps de mon adversaire) apparaître à la surface de l'eau, frappez aussitôt du tranchant. » La vieille comprit les paroles de son enfant, et saisit aussitôt un long couteau aiguisé et très affilé. Le jour suivant, alors qu'il n'était pas encore le soir, à l'heure *ngọ* 午 (de onze à une heure du jour), la bonne vieille tenant son couteau, vint délibérément au torrent, se mit debout sur une pierre au milieu du courant, et vit les deux *Giao-long* se battant, troublant l'eau autour d'eux. Tenant son couteau, elle regardait au-dessous d'elle, et dès qu'elle vit les replis noirs s'élever sur l'eau, elle frappa de taille avec son couteau ; par malheur, elle atteignit le ventre du *Giao-long* blanc qu'elle avait elle-même élevé. Aussitôt il apparut sur l'eau, gémissant vers la bonne vieille, disant : « Ô ma mère, vous m'avez frappé par erreur au ventre ; c'en est fait, c'était ma destinée ; je vous prie, ô ma mère, de ne pas me plaindre et de ne pas me regretter. » Ayant cessé de parler, il disparut entièrement. Mais trois jours après son cadavre flotta sur l'eau au même endroit ; on le vit, et le peuple de la contrée l'emporta et vint l'enterrer dans le champ, devant la maison de la bonne vieille. Le tombeau existe encore maintenant et il est très vénéré, car on a foi en la puissance du Génie ; on l'appelle le tombeau du poisson Cuồng. Chaque année au deuxième mois, on choisit un jour faste et les habitants des quatre xã de la région font des offrandes au tombeau, et lui rendent le même culte qu'aux esprits des montagnes. Ils obtiennent ainsi de travailler en paix et d'avoir de bonnes récoltes.

Remarquons que dans cette version le serpent ou le poisson est appelé *Giao-long*; ce terme a été employé pour traduire le nom du serpent d'eau fantastique des Tày, *tu-ngwórc*.

D'après les Tày, ce serpent, de couleur noire, aurait une crête rouge (comme le serpent de Huồng-thượng), et des épines à la queue; suivant les autres, il aurait une tête de chat. Comme le *thuồng-luồng* des Annamites, le *con-num* du lac de l'Epée (petit lac) de Hanoi, il dévorerait des humains, principalement des jeunes filles; tous s'accordent pour affirmer qu'il peut se métamorphoser en homme, qu'il est l'instrument des vengeances célestes, et qu'en outre il peut entraîner dans ses demeures aquatiques les filles des hommes pour contracter avec elles des unions fécondes.

La première dynastie annamite a son origine dans une union de ce genre.

Les Chinois connaissent fort bien le *Giao-long*, auquel les Annamites et les Tày apparentent leur serpent aquatique. Voici la description qu'en donne le dictionnaire de K'ang-hi:

« Le *Giao* (prononciation chinoise *kiao*) est le dragon aquatique; il a la forme d'un serpent, mais avec quatre pattes et un cou grêle; autour du cou, il a un collier blanc; ses œufs sont pareils à des jarres de la contenance de dix à vingt boisseaux; le mâle et la femelle s'accouplent par les sourcils, d'où le nom de *giao* 蛟; sa taille est telle qu'il peut avaler un homme. On dit que le poisson-tigre se transforme en *giao* lorsqu'il est devenu gros; on dit aussi que tous les poissons, lorsqu'ils ont atteint le poids de deux mille livres se transforment également en *giao*. »

Dans la version de Huồng-thượng 況上, il y a également deux serpents, un noir et un blanc; mais ils ont été élevés ensemble par la vieille femme. L'un des deux survit aux coups portés par la femme, mais c'est le serpent noir qui est blessé, et il l'est avec le fer de la pioche; il demeure mutilé, mais il ne meurt pas des suites de sa blessure. Certainement les deux légendes ont une origine commune.

Ceci est encore insinué par la linguistique: à Khúc-phụ, le hameau où le serpent a son tombeau s'appelle Mồ-cuồng, le xã où sont honorés les deux serpents s'appelle Huồng-thượng, ou Huồng Supérieur. Le remplacement d'une gutturale sourde par une aspirée est fréquent; ces deux noms semblent avoir la même origine.

Il est en effet probable que ce mot *huồng* n'est que la transcription phonétique d'un nom de lieu tày; or le pays était tày autrefois, ainsi que le montre la quantité d'autres noms de lieu précédés du mot *na* (rizière en tày). Les habitants de Huồng-thượng, Annamites, ont remplacé des Tày, ou, ce qui est plus probable, ils ne sont que des Tày annamitisés, ainsi que d'autres habitants de la moyenne région se disant actuellement Annamites, et dont les coutumes, l'accent suffiraient à déceler leur origine, si elle n'était pas connue par tradition.

On sait, d'autre part, que la plupart des noms officiels sino-annamites de la Haute Région ne sont que des adaptations de noms tày: de Păc-mục

(embouchure du Nam-mục) on a fait Bắc-mục 北陸 ; de Tong-pùn, Đồng-bôn 同奔 et Đồng-văn 同文, etc.

Le serpent Cuồng de Khúc-phụ n'a ni temple, ni statue, ni parchemins ; c'est qu'il appartenait au pays demeuré tày. Les xã, qui ont remplacé les anciens mường, n'ont pas la cohésion de la commune annamite ; leurs habitants vivent dispersés dans de petits hameaux, gouvernés par un chef appartenant à une famille influente et qui ne ressemble en rien au lý-trưởng 里長 annamite ; ils n'ont ni génie protecteur, ni assemblée de notables, ni đình 庭, comme dans le Delta, ni culte commun.

Dans le châu de Chiêm-hóa, beaucoup de familles appartiennent au clan 姓 Ma 麻. La famille la plus honorée du pays, qui a fourni, depuis notre arrivée, un án-sát 按察使 de Tuyên-quang, et le tri-châu 知州 actuel, en fait partie. Elle est originaire du xã de Thổ-bình 土平 qui donne son nom au canton dont dépendent les xã de Khúc-phụ et de Miên-dương dont il a été question dans la légende.

Pour conclure, nous admettrons que le culte des serpents comme génies de village, dans le xã de Huồng-thượng, actuellement annamite, est la survivance d'un culte ancien, professé par des Tày. Nous savons parfaitement que la zoolâtrie existe chez les Annamites, mais elle ne fait généralement pas partie du culte officiel. Il serait intéressant de relever les villages dans lesquels on trouve des anomalies de ce genre.

II

Le *Tu-ngu* de Vō-lang.

La principale agglomération du xã de Vō-lang 武琅, canton de Tiên-yên 先安, qui appartient au huyện de Vĩnh-tuy 永綏, maintenant transporté à Bắc-quang 北光, se trouve sur les bords d'un torrent assez considérable, appelé en tày le Khuổi-piang (1). D'après les habitants du village, ses eaux profondes renferment un serpent monstrueux, en tày *tu-ngu*. Il y a cinq ans, au 5e mois, alors que les eaux se gonflent, un étranger, habitant de Cổ-lũng 古隴 (2), fut trouvé mort auprès du torrent. Le monstre avait aspiré tout son sang par une blessure à peine apparente. Par contre, les habitants du xã n'ont rien à craindre du *tu-ngu* ; ils lui rendent un culte comme au génie du village, dans un petit

---

(1) *Khuổi, khuẩy, houei*, signifie source, ruisseau, en tày. Ce mot est certainement apparenté au *suối* annamite, de même signification.

(2) 古隴, « les cirques anciens ». C'est un des *thôn* 村 du xã de Yên-bình 安平, situé au Nord de Vô-lang. On a défiguré ce nom en Lang-co-loum, et on l'a donné à l'une des agglomérations du *thôn* où se trouvait un poste qui fut assiégé sans succès par les pirates en 1896.

temple placé à l'Est de l'agglomération principale. Ce temple, en bois et paillotte, ne renferme aucun écrit, aucune sentence.

D'après les habitants, ce *tu-ngu* ne serait autre que le *thuồng-luồng* des Annamites, appelé *tu-ngước* par les Tày.

III

Le *Tu-ngu* de Đồng-lang.

A l'Ouest du canton de Yên-long 安隆 (1) se trouve le xã de Đồng-lang 同琅 ; il y avait autrefois dans ce xã, au hameau de Bản-bừa (2), une jeune fille non mariée. Certain jour, alors qu'elle gardait ses bestiaux sur les bords du Nàm Cồ, elle fit la rencontre d'un beau jeune homme dont elle devint amoureuse. Ce jeune homme la conduisit dans le Sombre-Royaume (3) et eut des relations avec elle ; elle devint enceinte et, désireuse de revoir ses parents, elle demanda et obtint la permission de venir les visiter. Avant son départ, le jeune homme lui dit : « Quel que soit l'être auquel tu donneras le jour, il faut l'élever pour moi de la façon suivante : tu lui donneras seulement de l'eau à boire et tu veilleras à ce qu'il n'en manque jamais. » Les dix mois étant écoulés, et cette jeune femme étant toujours chez ses parents, elle mit au monde un être dont la forme était celle d'une carpe. Conformément aux ordres de son père, elle lui donna seulement de l'eau à boire ; mais l'être merveilleux grandissait rapidement, et à mesure qu'il grandissait, la quantité d'eau à lui fournir croissait tellement que tous les serviteurs de la maison ne pouvaient suffire à la tâche. Sa mère le porta alors au Nàm Cồ, et le lâcha dans les eaux de la rivière, lui disant : « Je ne puis te nourrir davantage ; te voilà dans ton élément ; suis les usages de la race à laquelle tu appartiens. » Et l'être miraculeux habita les gouffres du Nàm Cồ.

Or un jour qu'il se reposait sur la rive sablonneuse, le gendre (4) du seigneur Bầu, qui était à la chasse, le vit, et ignorant ce qu'il était, le tua d'un coup de

---

(1) Autrefois, ce canton s'appelait Lâm-đường 林唐, « chemin ou digue des bois » ; il appartient à la même division administrative que Tiên-yên.

(2) *Bản*, village en tày. *Bừa* ou *Mừa* est un nom propre dans cette même langue.

(3) 陰府, sino-annamite *âm-phủ*, sombre demeure, sombre palais, sombre région.

(4) Phò-mã 駙馬, maréchal du palais, gendre du roi. Le seigneur Bầu (chúa Bầu) dont il est question ici, n'est autre que Vũ-công-Mật 武公密 ; resté fidèle aux Lê pendant l'usurpation des Mạc, il fut fait gouverneur des pays qui formaient les provinces de Tuyên-quang et de Hưng-hóa, c'est-à-dire de tout le N.-O. du Tonkin, avec le titre de 安西營威, Majesté des Camps de l'Ouest pacifié. Il était aussi prince de Gia-quốc 嘉國公. Son apanage resta dans sa famille jusqu'à la mort de son descendant Vũ-công-Nguyên 武公恩, c'est-à-dire jusqu'en 1610. Les habitants des anciennes provinces de Hưng-hóa et de Tuyên-quang ont un vrai culte pour les Vũ, auxquels on attribue tous les monuments, toutes les actions célèbres ou miraculeuses. De nombreux temples leur sont consacrés.

fusil. C'est à cause de cette erreur que le seigneur Bầu perdit son royaume ; et depuis cette époque, son peuple dut obéir aux tri-phủ, tri-huyện, chánh-tổng et lí-trưởng, et n'eut plus de grand mandarin comme autrefois.

La mère de cet être merveilleux appartenait au clan Hoàng 黃. Toutes les familles de ce clan lui rendent le même culte qu'aux ancêtres, au commencement de l'année, à l'époque des semis et de la moisson.

On lui rend le culte parce qu'elle est une fille du pays, de Bản-bừa, mais on ne rend pas le culte à son fils merveilleux, parce qu'il appartient au Sombre-Royaume (1).

Dans le xã, le trentième jour du douzième mois, tous les habitants rendent en outre le même culte au seigneur Bầu, à sa fille et à son gendre, leur font les mêmes offrandes qu'aux ancêtres. Depuis l'invasion des Mèo (1863), on a perdu diplômes et papiers et on ne se sert que des appellations Chúa Bầu, phò-mã Bầu, Bà cô.

Cette version m'a été donnée par un vieux Tày qui, chassé par les Mèo, se réfugia dans le Delta et y resta plus de vingt ans ; de là sans doute, une certaine recherche dans les termes, entre autres l'emploi de celui de *Âm-phủ*.

L'être mystérieux dont il est question est le *Tu-ngước*, le *Tu-ngu-nàm*, serpent d'eau. Le chef de canton, qui est du xã de Đồng-lang et qui assistait à l'entretien, prétendait que ces mots étaient trop grossiers pour les Tày-blancs de Đồng-lang et bons pour les Tày-noirs. Il fallait dire *thuồng-luồng*, comme es Annamites, ajoutait-il.

IV

Le *Tu-ngu* de Trinh-tường.

Au Nord-Est du canton de Yên-long se trouve le canton de Trinh-tường 禎祥. Dans ce canton, la commune qui porte le même nom et celle de Ngò-khê 吳溪 sont arrosées en grande partie par le Nàm Mám (2), et le bassin de cette rivière était autrefois appelé le mương (3) Mám.

A une époque fort reculée vivait dans ce mương une femme du clan Nguyễn (4). Cette femme trouva un œuf, qu'elle mit à couver sous une poule.

---

(1) Nous verrons plus loin, et nous avons déjà vu, qu'ailleurs on rend au contraire le culte au *Tu-ngước* mort.

(2) Appelé Man sur les cartes qui, surtout dans la Haute Région, ne donnent que bien rarement les noms usités dans le pays.

(3) *Mương*, nom d'une division territoriale chez les Tày. Certains pays ont gardé ce nom de mương, d'autres au contraire sont toujours appelés xã, ou tổng. Suivant certains habitants, les pays riches et peuplés seraient seuls appelés mương.

(4) Remarquons que le clan Nguyễn 阮 à Trinh-tường, le clan Hoàng 黃 à Đồng-lang, comme le clan Ma 麻 à Khúc-phụ, sont les clans les plus nombreux de chacun de ces pays.

De cet œuf naquit un serpent, que l'on tint d'abord dans une cuvette, mais dont la croissance fut tellement rapide, qu'on fut obligé de le lâcher dans un étang.

Depuis sa naissance, ce serpent, dont la grosseur devint prodigieuse, ne se nourrissait que de sang ; on lui donnait d'abord du sang de poulet, mais on dut plus tard sacrifier pour lui des cochons et des buffles.

Or l'étang dans lequel se trouvait le *Tu-ngược* appartenait au quàng (1), qui était également du clan Nguyễn. Cet étang était au Nord du Nàm Mám, immédiatement après le pont ; il est devenu actuellement une belle rizière, coupée en deux par la route de Hà-giang qui passe sur le pont. La rizière s'appelle Na (rizière) Quàng, car elle appartient toujours au quàng Nguyễn.

Le serpent, lorsqu'il vivait, était devenu très familier avec le quàng de cette époque et il le suivait partout. Or le quàng alla un jour porter l'impôt au roi, à Hanoi, car la province (de Tuyên-quang) n'existait pas encore. Le *Tu-ngược* le suivit en jouant dans la rivière. Mais en passant au tặt Cái (2), qui se trouve dans le xã de Vị-khê 渭 溪, les *Tu-ngược*, très nombreux en cet endroit, l'attaquèrent. Le seigneur Nguyễn voulut le secourir, et il frappa de son sabre le dos d'un des monstres qui apparaissaient à la surface. Il se trompa malheureusement, et le coup porta sur son *Tu-ngược* familier qui disparut sous les eaux.

Actuellement on trouve, au Sud-Est de la rizière qui a remplacé l'étang, une chapelle à trois travées où on prie le seigneur Nguyễn et la dame Nguyễn qui trouva l'œuf. Ces prières sont dites au Têt et aux diverses fêtes rituelles.

De plus, le Quàng dám luông, « le seigneur autrefois grand », qui descend de l'ancien maître du serpent, fait une offrande de sang à l'esprit du *Tu-ngược* à l'époque du repiquage et de la moisson, c'est-à-dire aux fêtes agraires. Cette famille est la plus ancienne du pays, celle qui ouvrit la terre.

---

(1) Dans le pays tay de l'ancienne province de Tuyên-quang, on appelle quàng l'ancien seigneur héréditaire du pays. Certaines familles de quàng ont gardé le pouvoir, les Ma 麻 du Bàng-hành 憑 衡, par exemple ; d'autres au contraire ne conservent plus qu'une fonction quasi sacerdotale. Ils font les premiers le sacrifice d'ouverture de la terre. Dans certains xã, le lí-trưởng nous présentait le quàng comme l'une des notabilités du pays. La famille de quàng fut, d'après les Tay, la première installée dans la région, celle qui *ouvrit la terre*, et c'est pour cela que le chef de cette famille doit faire les sacrifices agraires et ouvrir la terre le premier. On croit que le mot tay, *quàng*, est une corruption du sino-annamite *quan* 官 ; quoi qu'il en soit, on le traduit en sino-annamite par *thổ-ti* 土 司.

(2) *Tặt* signifie, en tày, cascade, rapide. C'est évidemment le même mot que *tác* ou *thác* annamite. Le rapide appelé *tặt* ou *thác* Cái est l'un des plus dangereux de la Rivière Claire ; les Européens l'appellent le rapide du Grand-Bouddha, parce qu'il y a, sur les bords de la rivière, une chapelle dédiée aux génies des eaux 水 神.

A Trinh-tường, comme à Đồng-lang, on dit que le *Tu-ngược* a la forme du serpent; il est noir par dessus comme le *hổ-mang* (1), et blanc par dessous; sur sa tête, qui a la forme de celle du canard, se dresse une crête rouge semblable à celle d'un coq.

Dans le canton de Bàng-hành 憑衡 (2), nous nous sommes informé du *Tu-ngược*; tout le monde l'y connaît, sans jamais l'avoir vu, et les légendes de Khúc-phụ, de Đồng-lang, de Trinh-tường y sont contées; mais on n'a pas de culte à rendre aux *Tu-ngược* parce que, dit-on, *ces génies sont encore vivants*, et que personne n'a tué par méprise ceux qui habitent en grand nombre les gouffres du Nàm Xao ou de la Rivière Claire.

V

L'ÉTANG DES *GIAO-LONG*.

Dans la partie de la province de Tuyên-quang que la convention du 26 juin 1887 donna à la Chine se trouve l'étang dit des *Giao-long*.

Voici ce qu'en dit Đặng-xuân-Bảng 鄧春榜 dans la monographie de la province qu'il composa en 1862, alors que, jeune docteur, il venait d'être nommé tri-phủ 知府 de Yên-bình 安平:

« L'étang des *Giao-long* 蛟龍池 se trouve dans le huyện de Vĩnh-tuy 永綏, xã de Tụ-hoà 聚和社. Des montagnes de terre l'entourent. Il se trouve au Sud du Đổ-chú 覩咒 (3). Sa largeur est de plus de dix *trượng* (à peu près 45 mètres) et sa longueur de soixante *trượng* (environ 250 mètres). Il se

(1) Le *hổ-mang* (ophiophagus elaps) est le plus grand des serpents venimeux. Ce colubride, à cou dilatable comme le cobra, avec lequel les profanes le confondent, peut atteindre quatre mètres. Il ne fuit pas à l'aspect de l'homme, se dresse sur la partie inférieure de son corps, et balance sa tête et son cou dilaté. Il est assez commun dans la Haute Région.

(2) Ce canton de huit communes, faisait partie du huyện de Vị-xuyên 渭川, autrefois Bình-nguyên 平原, nom sous lequel il figure sur une carte de l'époque des Yuan 元. Il est morcelé maintenant; les cantons de Nhân-mục 仁睦 et de Phù-loan 扶鑾 appartiennent à la province actuelle de Tuyên-quang; celui de Bàng-hành au huyện de Bắc-quang; enfin les cantons de Phú-linh 富靈 et de Yên-định 安定 forment avec la commune de Phương-độ 芳度 et celle de Tụ-nhân 聚仁, — faibles débris des cantons de Phương-độ (trois communes) et de Tụ-long 聚隆 (six communes) dont la majeure partie fut laissée à la Chine en 1887 et 1897, — le nouveau huyện de Vị-xuyên.

(3) Le Đổ-chú, en *kouan-hoa* Tou-tcheou, formait depuis 1727 la frontière entre l'Annam et la Chine. Les Chinois écrivent 賭咒河 et traduisent par « Rivière du Serment » d'après DEVÉRIA, *La frontière sino-annamite*, 42. Sur le chemin de Ma-Peu (Chine) à Tụ-long (Annam), des stèles rappelant cette délimitation étaient dressées sur les rives chinoise et annamite de la rivière.

déverse dans le Đồ-chú ; on y trouve beaucoup de *Giao-long*; c'est pourquoi il a reçu ce nom. »

Plus loin, dans la partie consacrée à la description des animaux curieux de la province, l'auteur traite en ces termes du *Giao-long* :

« Le *Giao-long* ressemble à l'anguille jaune, mais sa taille atteint une ou deux coudées ; sa tête est allongée, sa queue est ornée d'écailles redressées. Saisi par l'homme, sa queue se détache, il vomit du sang et meurt. Sur sa tête, il a un morceau de chair dentelé comme les coqs. C'est pourquoi on l'appelle *Giao-long*. »

La pudeur de l'auteur lui a fait donner une légère entorse à l'étymologie. Rien dans le caractère 蛟 *giao* ne rappelle une crête ; mais peut-être que notre auteur assimile cette crête aux sourcils 眉 dont parle K'ang-hi.

L'animal ne peut être identifié ; l'hydrosaurus salvator, varanidé fort commun au Tonkin, présente certains des caractères donnés soit dans la description de K'ang-hi, soit dans celle de Bảng, mais il n'a pas de crête sur la tête. Il s'agit donc d'un animal composite, comme en a souvent enfanté l'imagination des peuples primitifs et dont nous avons conservé le souvenir. Les *Giao-long*, *Tu-ngu*, *Tu-ngước* et *Thuồng-luồng* de nos légendes se rapprocheraient cependant plutôt des serpents que des lacertidés, car ni ces légendes, ni les statues de Huồng-thượng ne leur donnent de membres.

*
* *

Il semble donc bien, en comparant ces diverses versions, qu'on a adoré primitivement un grand serpent destructeur, python ou ophiophage ; puis le culte, le dieu lui-même s'est relevé, s'est ennobli en même temps que ses adorateurs se civilisaient, suivant le processus qu'ont suivi toutes les religions. Quant aux détails de la légende, œuf trouvé, récipients devenant trop petits, enfin mort du dragon, ils indiquent que son fonds est commun. Il est probable qu'on la retrouve dans tous les pays de race tày, et dans d'autres pays où les Annamites se sont trouvés en contact avec des Tày, ou ne sont que des Tày annamitisés. Peut-être aussi la légende vient-elle de l'époque reculée où Tày, Annamites, Yao et autres préchinois du Sud ne formaient que des familles de la même race.

DES DÉTERMINATIFS EN ANNAMITE.

Par M. Raymond DELOUSTAL.

Correspondant de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Dans les mêmes conditions où l'article défini « le », et quelquefois l'adjectif indéfini ou numéral « un », sont employés en français, on a en annamite les formes correspondantes suivantes :

Cái nhà (1)	la maison.	*Khẩu súng* (4)	le fusil.
Cái bàn	la table.	*Chiếc tầu* (5)	le bateau.
Con bò (2)	le bœuf.	*Quyển sách* (6)	le livre.
Con chó	le chien.	*Quả lăn* (7)	la boule.
Người linh (3)	le soldat.	*Cây đèn* (8)	la lampe.
Người chồng	le mari.	*Cây nến*	la bougie, etc.

Les cours et grammaires de langue annamite ne sont en général d'accord ni sur l'appellation ni sur la définition de ces mots *cái*, *con*, *người*, *khẩu*, *chiếc*, *quyển*, *quả*, *cây*, qui jouent ainsi ce rôle de particules déterminatives.

Dans sa *Grammaire de la langue annamite*, Trương-vĩnh-Ký dit (p. 19) : « L'article défini, dont la fonction est de déterminer le substantif, s'exprime en annamite par le mot *cái*.

(1) *Cái* signifie « objet », mais ce mot n'est plus employé avec son sens propre qui est absolument usé. Actuellement il n'a plus que la valeur d'un déterminatif et d'un élément de formation de certaines catégories de mots.

(2) *Con* signifie « animal ». Ce mot est beaucoup moins usé que *cái*. Il exprime encore l'idée qui s'attache à son sens, c'est-à-dire qu'on s'en sert pour parler d'un animal déterminé, mais il n'est pas employé à l'état isolé. On lui substitue dans ce cas les expressions *giống vật* ou *súc vật* ; *có hình giống vật* « avoir la forme d'un animal » ; *loài súc vật* « l'espèce animale ».

(3) *Người*, être humain.

(4) *Khẩu* (du chinois 口), bouche, déterminatif des armes à feu.

(5) *Chiếc* (du chinois 隻), un seul, déterminatif de certains objets et des objets isolés d'une paire.

(6) *Quyển* (du chinois 卷), rouleau de papier, volume, déterminatif particulier des livres.

(7) *Quả*, fruit. Ici ce mot n'est employé que comme déterminatif des objets ronds, mais il est employé d'autre part avec sa valeur propre.

(8) *Cây*, arbre. Ce mot est employé ici comme déterminatif des objets allongés, mais comme le mot *quả*, il est aussi employé avec sa valeur propre.

Ex. : *Cái con người ta*	l'homme.	*Cái bà già*	la vieille femme.
Cái ông già	le vieillard.	*Cái chiêc tầu*	le bateau.
Cái đứa con trai	le garçon.	*Cái con chó*	le chien, etc.

P. 22. « *Des appellatifs.* — L'appellatif est un mot ou préfixe qui sert à classer, à énumérer et à déterminer un nom substantif. Les êtres animés ont pour préfixe appellatif le préfixe *con*.

Ex. : *Con người ta*	l'homme (en général).	*Con vợ*	l'épouse.
Con người đờn ông	l'homme (mâle).	*Con dàn anh*	les aînés.
Con đờn bà	la femme.		

Quadrupèdes.

Con chó	le chien, un chien.	*Con chuột*	le rat, « un rat », etc.
Con mèo	le chat, un chat.		

Volatiles.

Con chim	l'oiseau.	*Con vịt*	le canard, un canard.
Con gà	la poule.		

P. 24. « Cet appellatif (*con*) sert aussi de numéral pour les animaux qui n'ont pas leur numéral particulier.

P. 26. « Le mot *cái* est l'appellatif des objets inanimés. Il est applicable à tous les objets dépourvus même de la vie idéale.

Ex. : *Cái đầu*	la tête, une tête.	*Cái chén*	la tasse.
Cái tay	la main.	*Cái giầy*	le papier.
Cái nhà	la maison.		

P. 30. « *Des numéraux ou noms numériques.* — Les noms numéraux sont les mots qui servent à indiquer et à énumérer l'unité dans un certain ordre de choses. »

Et dans la liste des « numéraux » qui suit cette définition, on trouve tous les déterminatifs de nos exemples, y compris *cái* avec la nouvelle définition particulière suivante : « Numéral de toutes les choses inanimées n'ayant pas leur numéral particulier ; ex. : *cái bàn*, la table, *cái nhà*, la maison, une maison », et *con*, appelé « numéral des animaux ; ex. : *ba con chó*, trois chiens, *hai con mèo*, deux chats. »

Ainsi présentée, la question paraît singulièrement obscure et confuse. Dans son *Cours de langue annamite*, M. Chéon apporte quelque clarté sur ce point. P. 70, il s'exprime ainsi :

« N° 13. L'article général *cái* s'emploie avec un nom parfaitement déterminé, soit abstrait, soit concret » ; et plus loin : « N° 16. Le numéral est un terme général propre à désigner une catégorie d'objets. » Il donne comme « numéraux », en différents endroits de son cours, les mots *cái*, *con*, *quyển*, *khẩu*, etc., de nos exemples.

Dans sa *Grammaire annamite*, le Père Vallot appelle ces mots des pronominaux génériques. « Les pronominaux génériques, dit-il p. 54, sont des mots qui jouent le rôle soit d'articles, soit de pronoms par rapport à des catégories déterminées d'êtres ou d'objets. Ils sont articles lorsqu'ils accompagnent un substantif, pronoms lorsqu'ils le remplacent. »

Mais dans la partie de ces cours et grammaires d'annamite traitant des noms composés, et sans qu'il soit fait nulle part allusion aux rapports existant entre leur double fonction, on voit de nouveau paraître sous le nom de « génériques » ou « termes généraux », un certain nombre de ces mots diversement qualifiés de numéraux, appellatifs ou pronominaux, dont *cái*, *con*, *ngườì*, *quả*, *cây*.

Il y aurait donc en annamite deux sortes de numéraux, les uns remplissant cette fonction unique de numéraux, et d'autres remplissant deux fonctions bien distinctes de numéraux et de génériques. Qu'il y ait deux sortes de numéraux, c'est là un fait qui saute aux yeux d'une façon si évidente qu'il est inutile d'y insister, mais ce qui apparaît plus difficilement et dont personne à notre connaissance ne s'était avisé jusqu'ici, c'est, d'un côté, les raisons pour lesquelles précisément un certain nombre de numéraux seulement, et non pas tous, sont pourvus de deux fonctions, de l'autre, les rapports existant entre ces deux fonctions. L'examen de ce second point paraît démontrer que les fonctions de numéraux, que nous appellerons des « déterminatifs », ne sont pas liées à la constitution fondamentale de la langue, mais dérivent de l'évolution d'une fonction antérieure qui s'est conservée, sinon dans toute la force active de son rôle primitif, au moins avec ses propriétés les plus essentielles. Cette constatation fait immédiatement entrevoir ce que nous croyons être la solution de la question toute entière : c'est qu'on se trouve en présence de deux systèmes de détermination des mots fonctionnant conjointement : l'un, comprenant les mots tels que *cái*, *con*, *ngườì*, etc., de formation annamite, dont les éléments ont un double aspect en vertu de leur fonction originale ; et l'autre, comprenant les mots tels que *quyển*, *khẩu*, *chiếc*, etc., empruntés à la langue chinoise, présentant également tous les caractères de leur origine. Il peut paraître étrange au premier abord que cette particularité, assez anormale au fond, ait pu passer inaperçue jusqu'ici ; mais cela tient à ce que les éléments des deux systèmes paraissent fonctionner dans des conditions absolument identiques. On verra plus loin qu'il n'en est rien et qu'en réalité les conditions sont différentes.

Ainsi qu'on peut s'en rendre facilement compte par les exemples qui suivent, l'annamite est une langue ne faisant en principe pas usage de l'article.

Ex. : *Giời*	le ciel.	*Vàng*	l'or.
Đất	la terre.	*Gạo*	le riz.

Lụa Đồ-sơn tốt hơn lụa Sơn-tây, la soie de Đồ-son est meilleure que celle de Son-tây (m. à m. soie Dô-son meilleure soie Son-tây).

Gạo tôi mua hôm qua, le riz que j'ai acheté hier (m. à m. riz moi acheté hier).

Ce n'est donc que par suite d'une évolution favorisée par l'usure du sens, qu'un mot tel que *cái*, signifiant « chose, objet », a pu ne plus apparaître que comme un simple déterminatif des noms d'objets devant lesquels il se trouvait placé, être employé avec cette valeur devant des noms de personnes et d'animaux, et même devant des termes abstraits employés en chinois, alors que pareille construction n'existe pas dans cette langue.

Ex. : *Cái ân*	le bienfait.	*Cái người chồng*	le mari.
Cái mệnh	la destinée.	*Cái con chó này*	ce chien.
Cái người lính	le soldat.	*Cái con cá này*	ce poisson.

Ce n'est également que par suite d'une évolution analogue que le mot *con*, « générique » lui-même d'une certaine catégorie de noms d'animaux, a pu se placer devant les autres « génériques », tels que ceux des noms de poissons et des noms d'oiseaux, pour déterminer ces noms.

Ex. : *Con cá bơn*	la sole.	*Con chim sẻ*	le moineau.
Con cá chép	la carpe.	*Con chim gáy*	la tourterelle.

On peut déduire de là que les fonctions fondamentales de *cái* et de *con* dans la langue n'ont pas été celles de déterminatifs, mais bien celles encore dévolues actuellement à la catégorie de noms dénommés « génériques », dont ils font partie d'autre part.

Qu'est-ce qu'un « générique » en annamite? Trương-vĩnh-Ký [1] dit que « le nom générique est le préfixe qui désigne le genre auquel le nom substantif appartient », et que « la plupart du temps, les noms génériques se confondent avec les numéraux du substantif.

Ex. : *Người*,	genre auquel appartient l'être intelligent, qui est l'homme.
Cây,	nom générique des arbres, plantes.
Trái [2],	nom générique des fruits.
Bông ou *hoa*,	nom générique des fleurs.

M. Chéon ne définit pas le terme. Il dit [3] : « Le substantif annamite est ordinairement un mot simple : *ngựa* (cheval), *trời* (le ciel), *người* (l'homme), *đất* (la terre), *cá* (poisson), *chim* (oiseau).

« Mais le nombre restreint de ces substantifs simples a mis dans la nécessité de recourir souvent à la composition... Le substantif composé peut être formé... 3° d'un substantif particulier ou générique complété par un autre substantif, un adjectif ou un verbe. »

---

(1) *Loc. cit.*, p. 29.
(2) Au Tonkin on dit *quả*.
(3) *Loc. cit.*, p. 217.

Et parmi ces substantifs génériques on relève :
Pour la formation des noms de personnes, *người*.

Ex. : *Người đánh cá*	le pêcheur.	*Người trẻ*	l'homme jeune.
Người già	le vieillard.		

Pour la formation des noms de choses, *cái*, au sujet auquel il dit [1] :

« Nombre de mots considérés généralement comme verbes, peuvent s'employer comme substantifs grâce à l'adjonction de *cái* (chose, objet) qui sert déjà d'article aux noms ordinaires.

Ex. : *Bào*	raboter ;	*cái bào*	rabot.
Cào	rateler ;	*cái cào*	rateau.
Khoan	percer ;	*cái khoan*	villebrequin. »

Pour la formation des noms d'animaux, *con*.

Ex. : *Con voi*	l'éléphant.	*Con nai*	le cerf.
Con dê	la chèvre.		

Pour la formation des noms d'arbres et de plantes, *cây*.

Cây cau aréquier.

Pour la formation des noms de fruits, *quả*.

Ex : *Quả bưởi* pamplemousse. *Quả muỗm* mangue.

MM. Grammont et Lê-quang-Trinh ont émis, dans une étude sur la langue annamite [2], une théorie nouvelle, mais assez étrange, au sujet de l'emploi de ces génériques. D'après eux, « les mots simples n'ayant d'ordinaire par eux-mêmes qu'un sens imprécis, une phrase composée uniquement de monosyllabes risquerait fort d'être inintelligible, ou, ce qui aboutirait au même résultat, de prêter à plusieurs significations très différentes... Pour éviter toute ambiguité et prévenir toute hésitation de la part de l'auditeur, on l'avertit de l'ordre d'idées dont il va être question ; c'est-à-dire qu'au lieu d'énoncer directement et simplement le mot spécifique qui est le signe propre de l'idée à exprimer, on se sert d'un composé dont les premiers éléments annoncent à quelle catégorie d'idées appartient le mot spécifique qui va suivre. »

Mais cette théorie ne paraît pas fondée, car d'une façon générale on ne s'exprime pas autrement qu'en mots simples en annamite, sans qu'il en résulte

---

(1) *Loc. cit.*, p. 228.
(2) *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, t. XVII, 4e fasc., p. 202.

d'ailleurs aucune obscurité ou ambiguïté; et elle a contre elle cet argument de fait indiscutable, qui a probablement échappé à ses auteurs, c'est que précisément les génériques employés dans les exemples servant à la démonstration disparaissent au pluriel, ou lorsque le mot spécifique est pris d'une façon générale.

Người đờn ông	l'homme, un homme.
Đờn ông	les hommes, l'homme (en général).
Con bò	le bœuf, un bœuf.
Bò	les bœufs, le bœuf (d'une façon générale).

On peut même fort bien dire au singulier et d'une manière déterminée : *bò này*, ce bœuf, *chó này*, ce chien, etc.

Ni la véritable nature de ces génériques, ni surtout le rôle exact du mot *cái* parmi ces génériques, ne nous paraissent avoir été suffisamment définis. Qu'au début de la formation de la langue, ces mots aient servi en quelque sorte de classificateurs, pour fixer la valeur de sons encore peu nombreux, susceptibles d'éveiller plusieurs idées, cela est fort possible et l'ignorance où l'on est du sens primitif de la presque totalité des mots n'ayant plus aujourd'hui qu'une valeur nominale ne permet pas de se prononcer; mais actuellement ces génériques n'ont plus qu'une valeur d'éléments *dérivatifs* ou de formation de mots (1).

Comment qualifier différemment les fonctions de mots tels que *sự* « chose, affaire », *việc* « affaire, chose » (2), *đồ* « choses », *tính* « caractère, tempérament », etc., servant à donner la valeur nominale à des mots qui ont par eux-mêmes une valeur essentiellement verbale ou adjective ?

Học	étudier;	*sự học*	l'étude.
Vui	gai;	*sự vui*	la gaîté.
Bầu	élire;	*việc bầu*	élection.
Cai quản	diriger;	*việc cai quản*	direction.
Ăn	manger;	*đồ ăn*	aliments.
Mặc	vêtir;	*đồ mặc*	vêtements.
Ghen	jaloux;	*tính ghen*	jalousie.
Tham	avide;	*tính tham*	avidité.

---

(1) Les noms de certains animaux, très probablement de formation ancienne, autorisent même à croire que ces génériques ont dû servir très tôt d'éléments de formation de mots. Les noms du tigre et du corbeau sont caractéristiques à cet égard. Ce sont de véritables onomatopées *con quạ*, *con cọp* signifient : l'animal qui fait *quạ* (qui croasse), l'animal qui fait *cọp* (cri du tigre en chasse). De même *bò* « bœuf » et *ngựa* « cheval » ne paraissent être que les onomatopées du cri de ces animaux. On a encore *cá mực* « poisson-encre » pour la sèche; *quả thơm* « fruit parfumé » pour l'ananas (Cochinchine) : peut-être le mot *cau* de *cây cau* « arequier » n'est-il qu'une altération du mot *cao* « élevé ».

(2) *Việc* a le même sens que *sự*, emprunté au chinois, mais il est plus concret.

Mais, alors que dans ces expressions la présence de l'élément dérivatif est absolument indispensable pour conserver au mot racine, dont le sens et la valeur sont parfaitement connus, l'idée nominale, pour certaines catégories de noms concrets se présentant sous la forme composée, notamment pour les noms d'objets, d'animaux, de fruits, l'emploi de l'élément dérivatif est pour ainsi dire conventionnel, c'est-à-dire qu'il suffit que l'emploi de cet élément soit prévu pour qu'il agisse ([1]). Cette particularité, jointe à l'ignorance déjà signalée du sens primitif du mot racine de ces composés, fait que la nature des fonctions du terme générique n'apparaît pas très nettement dans les mots de formation ancienne. Mais si l'on considère des formes dont tous les éléments sont parfaitement connus, telles que :

Người hiền	l'homme sage, pour le sage ;
Người ác	l'homme méchant, pour le méchant ;
Người đánh cá	l'homme (qui) pêche, pour le pêcheur ([2]) ;
Người làm ruộng	l'homme (qui) travaille la rizière, pour agriculteur ;
Người thu thuế	l'homme (qui) perçoit les taxes, pour percepteur ;

si l'on envisage la possibilité de forger à volonté, en plaçant le mot *cái* devant des mots ou des expressions à valeur verbale exprimant des actions, toutes sortes de noms d'objets qui seront nécessairement les instruments de ces actions :

Ex. : *Bào*	raboter ;	*cái bào*	rabot ;
Cưa	scier ;	*cái cưa*	scie ;
Dùi	percer un trou ;	*cái dùi*	vrille, alène ;
Lọc nước	filtrer l'eau ;	*cái lọc nước*	filtre ;
Mắc áo	suspendre un habit ;	*cái mắc áo*	porte-manteau ;

([1]) Ainsi dans des expressions telle que *vặn đèn* « monter la mèche de la lampe », *thắt lưng* « ceindre les reins », c'est l'idée verbale qui s'imposera tout d'abord à l'esprit. Mais il suffira de dire une seule fois *cái vặn đèn*, *cái thắt lưng*, pour que l'idée nominale apparaisse, et il ne sera plus nécessaire, au cours de la conversation, de répéter le mot *cái*, pour conserver à ces expressions la valeur nominale de « crémaillère de lampe » et de « ceinture ». Les noms d'animaux et de fruits peuvent être exprimés sans qu'il en résulte aucune ambiguïté, par le mot racine ou nom spécifique qui leur est propre : *bò* « bœuf », *chó* « chien », *ngựa* « cheval », *chuối* « banane », *quít* « mandarine », *vải* « letchi ». Mais la présence de l'élément dérivatif *cây* est indispensable pour donner au mot racine la valeur de nom d'arbre : *cây chuối* « bananier », *cây quít* « mandarinier », *cây vải* « letchi » (l'arbre). Il en est encore de même pour les noms de poissons : *cá bơn* « poisson-sole », *cá thu* « maquereau », *cá chép* « carpe ».

([2]) Au moyen de l'élément dérivatif *việc*, indiqué plus haut, on pourrait obtenir les nouvelles formes suivantes : *việc đánh cá* « la pêche » ; *việc làm ruộng* « l'agriculture » ; *việc thu thuế* « la perception ».

si l'on considère encore la forme sous laquelle l'Annamite introduira ou présentera dans sa langue des mots étrangers :

Ex. : *con loup*	animal loup, pour loup ;
con renard	animal renard, pour renard ;
cây cerisier	pour cerisier ;
quả cerise	pour cerise ;
cây noyer	pour noyer ;
quả noix	pour noix [1] ;

il apparaît clairement que ces génériques agissent d'une manière identique dans tous les cas, et que dans leur ensemble ils constituent un système de formation de mots parfaitement caractérisé, sur lequel est basée non seulement la formation des noms abstraits d'origine annamite, mais encore celle de certaines catégories de noms concrets. S'il était nécessaire de fournir de nouveaux exemples, on pourrait voir que les noms spécifiques d'une variété sont toujours formés d'après le même principe, au moyen du terme générique de cette variété servant d'élément de formation.

Ex. : *Gà*	poule.
Gà tây	poule française, dindon.
Gà nhật bản	poule du Japon, pintade.
Gà rừng	poule de forêt, poule sauvage.
Nhà bank	maison banque, pour banque.
Nhà ga	maison gare, pour gare.
Nhà xec	maison cercle, pour cercle.
Xe điện	voiture (mue par l')électricité, tramway électrique.
Xe đạp	voiture (que l'on fait marcher en) pressant avec les pieds, pour bicyclette, etc.

Pour peu qu'on prête attention à l'ensemble des principales catégories de mots soumis à ce système de formation, on se rend vite compte que le rôle du mot *cái* ne se borne pas « à permettre de faire employer comme substantifs nombre de mots considérés généralement comme verbes », mais qu'il a joué à l'origine, à l'égard des noms d'objets, exactement le même rôle qu'actuellement

---

(1) Au premier abord cette forme paraît corroborer la théorie de MM. Grammont et Lê-quang-Thinh sur les mots simples ; mais il ne faut pas perdre de vue que ces mots ne sont susceptibles d'éveiller aucune autre idée que celle qu'ils expriment en français, puisqu'ils ne peuvent pas avoir d'homophone en annamite, et que d'autre part cette langue possède un nombre très considérable de mots à valeur nominale simple, tels que les noms d'astres, de matières, de substances, des accidents du sol, etc. Il ne faut voir là qu'une forme dûe aux conditions particulières du vocabulaire annamite. On dit bien en anglais : *banana tree*, *orange tree*. En annamite le système s'est généralisé.

les mots *con* « animal », *cá* « poisson », *cây* « arbre », *quả* « fruit », *chim* « oiseau », etc., à l'égard des noms d'animaux, de poissons, d'arbres, de fruits, d'oiseaux, etc., et que les formes :

Cái bàn	objet table,	*Cái nhà*	objet maison, etc.,
Cái ghế	objet chaise,		

procèdent d'un même ordre d'idées que :

Con bò	animal bœuf,	*Quả chuối*	fruit banane,
Cá chép	poisson carpe,	*Chim sẻ*	oiseau moineau.
Cây chuối	arbre banane,		

Il serait évidemment malaisé d'établir même approximativement les causes ayant déterminé l'introduction de l'emploi des déterminatifs dans la langue, et l'adaptation à ces fonctions de certains de ces éléments de formation de mots.

En tout cas, les particularités signalées plus haut que présente l'emploi de *cái* et de *con* comme éléments de formation de mots, et encore l'emploi de *cái* dans des expressions telles que :

Cái gì ?	Objet quel ? pour : Quoi ? Qu'est-ce ? Qu'y a-t-il ?
Cái này	Objet-ci, pour : Ceci, celui-ci.

ne pouvaient manquer de faciliter cette évolution en favorisant l'usure complète ou partielle du sens primitif de ces mots.

Quoi qu'il en soit de ces suppositions, le fait certain est qu'à un moment donné le sens de *cái* fut complètement usé et que sa fonction devant les noms d'objets ne parut plus être, comme actuellement, que celle d'un simple déterminatif. Tel est le point où en sont restés, comme déterminatifs des noms de personnes, l'élément de formation des noms d'agents, *người*, et comme déterminatif des noms d'animaux, l'élément de formation de ces noms, *con*.

Ex. : *Người chồng*	le mari.	*Con chim bồ câu*	le pigeon.
Người anh	l'aîné.	*Con cá chép*	la carpe.
Người mẹ	la mère.		

et à un degré moindre de précision les autres éléments de formation, *cây*, *quả*, *hoa*, etc.

Quant à *cái*, en raison de la fréquence de son emploi comme élément de formation et déterminatif des noms d'objets, et peut-être aussi en raison des notions de précision qu'il semble faire naître dans l'esprit dans la formation des noms abstraits, en vertu de la propriété dont il paraît doué de matérialiser les idées, il tend par suite d'une évolution persistante et naturelle, à jouer le rôle d'un véritable article défini général, ainsi qu'on pourra en juger par les exemples suivants empruntés à des auteurs indigènes :

Cái sao chổi. — Sao chổi có cái đi mau có cái đi chậm. Des étoiles filantes. — Les étoiles filantes ne sont pas toutes animées de la même vitesse.

Và cái gạo này lãi không là mày. De plus la culture du riz n'est pas très rémunératrice.

Các cái trương trình thi bằng cấp khen... Les conditions d'examen pour l'obtention de ce brevet d'aptitude...

Song tôi nghĩ cái sách ấy có dễ học đâu. Je pense cependant que la lecture de ces livres n'est pas à la portée de tout le monde.

Cái học mày cái nghề khác nhau là cái bệnh nước ta xưa nay. La différence de considération accordée aux études littéraires et aux études professionnelles est une maladie passée chez nous à l'état endémique.

Mà mỗi một ngày cái pháo một khéo. Les pétards se perfectionnent de jour en jour.

En présence de la facilité avec laquelle les Annamites font actuellement usage de *cái* devant les noms abstraits, on pourrait s'étonner de la répugnance qu'ils éprouvent à étendre encore son emploi et à le joindre régulièrement à des noms concrets autres que des noms d'objets, tels que les noms de matières, de substances, de liquides, des astres, des phénomènes de la nature, etc. Cette répugnance peut s'expliquer jusqu'à un certain point par l'habitude séculaire d'énoncer isolément ces mots, alors que l'emploi de *cái* était uniquement réservé aux noms d'objets.

L'Annamite possédant un mot susceptible de déterminer indifféremment tous les noms d'objets dont il est l'élément essentiel de formation, on ne peut donc considérer que comme « système » différent de détermination l'emploi de mots particuliers tels que *quyển, khẩu, chiếc, bức*, etc., pour déterminer partiellement certains noms d'objets. Il s'agit bien effectivement d'un second système de détermination ; mais par suite de certaines analogies de fonction, on a été porté à assimiler et à confondre ces déterminatifs d'emprunt, que nous appellerons particuliers par opposition aux autres, avec une classe de mots avec lesquels ils n'ont aucune affinité, puis enfin à les considérer, vu leur nombre assez considérable, comme les principaux éléments d'un système dans lequel ils ne sont en réalité que des éléments adventices. Les déterminatifs particuliers se rattachent nettement par leur nature, comme aussi d'ailleurs par leur origine, à la catégorie de mots appelés « numérales » ou « classificateurs » en chinois, et qui remplissent dans cette langue des fonctions analogues à celles du mot *cái*, pris en tant que déterminatif des noms d'objets. Mais ce système de déterminatifs n'a aucune espèce d'analogie avec celui qui s'est créé dans la langue annamite. En chinois, les numérales ou classificateurs sont bien également des mots à idée nominale usés, mais ils sont employés plus ou moins arbitrairement pour déterminer certaines catégories de noms de choses ou d'objets d'après leur forme extérieure ou leur nature, sans qu'il y ait aucun rapport méthodique d'espèce ou de genre entre le déterminatif et ces noms, comme en annamite.

C'est ainsi qu'en cantonais le même déterminatif *ko* 個, est employé pour déterminer les personnes, certains objets et les fruits. De même le mot *chek* 隻, *chiếc* de l'annamite, est employé pour déterminer les bateaux, les animaux, les oiseaux, les pieds et les mains, le mot *t'iu* 條, est employé pour déterminer les rues, les mouchoirs, les serpents, les rivières et les poissons. Enfin, ils sont absolument inaptes à servir d'éléments de formation de mots, comme les déterminatifs d'origine annamite (¹). L'introduction de déterminatifs de cette nature dans la langue annamite s'explique par le fait de l'adoption d'un certain nombre de déterminatifs de mots empruntés au vocabulaire chinois. Les Annamites en ont d'ailleurs créé quelques-uns de ce genre : tels les déterminatifs particuliers *cây* « arbre », pour les noms d'objets allongés, *quả* « fruit », pour les noms d'objets ronds, *lá* « feuille », pour les requêtes, les voiles de bateau, etc. Il est aisé de se rendre compte qu'au fond ces déterminatifs particuliers font double emploi avec le mot *cái*, et que la langue annamite s'en passerait facilement.

Ainsi l'on dit aussi bien *cái súng* que *khẩu súng* ou *cây súng*, *cái đèn* que *cây đèn*, *cái tầu* que *chiếc tầu*, *cái đơn* que *lá đơn*, *cái tường* que *bức tường*, *cái pháo* que *bánh pháo*. Et si l'on ne dit pas couramment *cái sách*, c'est pure affaire de convention ou d'habitude, mais on serait parfaitement compris en le disant, et cette façon de s'exprimer ne choquerait pas outre mesure.

La méconnaissance de la nature exacte et de l'origine de ces deux sortes de déterminatifs a eu le grave inconvénient de faire régner la plus grande confusion dans l'esprit de ceux qui se sont occupés de la grammaire annamite, et de faire perdre complètement de vue le véritable caractère des déterminatifs de formation annamite. Nous pensons que la question pourrait être très heureusement simplifiée en séparant nettement les déterminatifs de formation annamite des déterminatifs empruntés au système chinois, et en présentant ces derniers comme déterminatifs particuliers, substituts du mot *cái* (²). Ce procédé aurait l'avantage de mettre en évidence la nature exacte de l'ensemble de ce système de déterminatifs

---

(¹) C'est se méprendre singulièrement sur la valeur de ces déterminatifs particuliers que de dire par exemple que les mots *cây* « arbre », et *quả* « fruit », pris en tant que déterminatifs particuliers des noms d'objets allongés et des noms d'objets ronds, servent à former ces sortes de noms. Ils les déterminent, mais ils ne peuvent en aucune façon les former. Les mots *cây* et *quả* ne peuvent former que des noms d'arbres et de fruits. Que l'on soumette à un Annamite des expressions telles que « *cây* bougie », « *quả* boule », il dira que ce sont les noms d'un arbre et d'un fruit qu'il ne connaît pas, mais il ne lui viendra jamais à l'idée de supposer qu'il pourrait s'agir de noms d'objets, l'un allongé, l'autre rond. Il n'employera les mots *cây* et *quả* comme déterminatifs particuliers que pour des noms d'objets déjà créés et dont il connaît la forme. Nous sommes surpris que M. Chéon ait commis cette méprise (*Loc. cit.*, p. 281).

(²) Cette simplification devrait également porter, pour être complète et logique, sur les nombreux termes pouvant servir à la formation des noms de personnes, en présentant le mot *người* comme l'élément de formation principal et essentiel de ces noms de personnes, et les autres, tels que *đấng*, *ông*, *bà*, *tên*, *đứa*, *thằng*, etc. comme

et la valeur des éléments dont il se compose. Il n'est peut-être pas inutile pour épuiser le sujet, de signaler le véritable abus qui est fait de ces déterminatifs particuliers sous le nom de « numéraux ». On a généralement tendance à assimiler aux déterminatifs tant généraux que particuliers, une foule de termes qui n'ont avec ces mots aucune analogie de fonction. C'est ainsi que la plupart des ouvrages sur la langue annamite donnent comme numéraux des mots tels que *gói* « empaqueter, paquet », *bao* « envelopper, sac », *bó* « lier en gerbe, gerbe », et même (1) des mots tels que *mâm* « plateau », *bát* « bol », *túi* « poche, sac », en disant qu'ils sont les « numéraux » des paquets, des choses en sac, des bouquets ou choses liées en gerbe, des objets mis sur un plateau, des quantités contenues dans un bol, des objets contenus dans un petit sac. Mais dans les expressions :

Một gói thuốc lá	un paquet de tabac,
Một bao gạo	un sac de riz,
Một bó hoa	une gerbe de fleurs ou un bouquet,
Một mâm cơm	un plateau de riz (2),
Một bát nước	un bol d'eau,
Một túi bạc	un sac d'argent,

les mots *gói*, *bao*, *bó*, *mâm*, *bát*, *túi*, ne déterminent nullement les mots devant lesquels ils sont placés, ou, d'après les définitions données des numéraux, ne servent pas à les indiquer ou à les énumérer ou « à les désigner » ; ce sont tout simplement des noms collectifs ou des noms de contenants qui, loin de déterminer les mots qui les suivent, sont au contraire déterminés par ces mots, exactement comme en français ; ils constituent le mot principal de la phrase.

---

ses substituts. Ces mots *đàng*, *ông*, *bà*, etc. jouent en effet, à côté de *người*, le même rôle que les déterminatifs particuliers à côté de *cái*.

Ông thu thuế	le monsieur (qui) perçoit l'impôt,
Ông đạc điền	le monsieur (qui) mesure les rizières,
Ông chủ nhà	le monsieur propriétaire de la maison,

sont simplement des formes polies de :

Người thu thuế	la personne qui perçoit l'impôt = le percepteur,
Người đạc điền	la personne qui mesure les rizières = le géomètre,
Người chủ nhà	la personne propriétaire de la maison = le propriétaire.

De même :

Thằng kéo xe	l'individu qui tire le pousse,
Đứa ở	l'individu qui demeure (domestique),
Tên canh	l'individu qui veille,

ne sont autre chose que des formes méprisantes ou hautaines pour :

Người kéo xe	le couli-pousse,
Người ở	le domestique,
Người canh	le veilleur.

(1) Trương-vĩnh-Ký, *Loc. cit.*, p. 199.

(2) Id., *id.*

DEUX ORAISONS FUNÈBRES EN ANNAMITE

PUBLIÉES ET TRADUITES

Par PHẠM QUỲNH,

Secrétaire-interprète à l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Des deux discours funèbres que nous traduisons ici, le premier est celui qui fut prononcé par le général Nguyễn-văn-Thành, gouverneur du Tonkin, lors d'une cérémonie célébrée à Hà-nội en l'honneur des officiers et soldats morts pendant les guerres de la conquête de Gia-long. Il n'est pas fait mention dans le *Thực-lục* de cette cérémonie qui paraît avoir été célébrée sur la seule initiative de Nguyễn-văn-Thành, et non sur un ordre de la Cour. Comme il est dit dans le discours, elle eut lieu un mois après le retour de Gia-long de son voyage au Tonkin, c'est-à-dire à peu près dans le courant du mois de décembre de l'année 1802.

Le second fut prononcé (peut-être par un délégué impérial) à la cérémonie célébrée en l'honneur de Võ-Tính 武性 et de Ngô-tòng-Chu 吳從周 qui s'étaient donné la mort dans la citadelle de Bình-định qu'ils défendaient contre les Tây-sơn. Voici le récit de leur mort que nous donne le *Thực-lục* : « 22e année *tân-dậu* 辛酉 (1801), 5e mois. Le maréchal commandant l'armée d'arrière et conducteur du char impérial 參乘, Võ-Tính et le Ministre des Rites Ngô-tòng-Chu sont morts victimes du devoir dans la citadelle du Bình-định. Celle-ci ayant été cernée par les ennemis, Tính employa tous les moyens pour parer à leurs attaques. Les ordres qu'il donnait à ses soldats étaient précis et clairs. Ses troupes étaient réparties et disposées avec un ordre impeccable. On peut dire qu'officiers et soldats lui étaient dévoués corps et âme. Les batailles grandes et petites livrées par lui dans ces conditions furent au nombre de plus d'une dizaine, et ses soldats n'avaient encore montré aucun signe de découragement. Quelqu'un lui conseilla un jour de rompre les rangs ennemis pour sortir (de la citadelle). Tính repoussant cette proposition dit : « J'ai reçu l'ordre de défendre cette citadelle. Je ne dois vivre et mourir qu'avec elle. Si je l'abandonne pour sauver une vie honteuse, quel visage, quels yeux

vais-je montrer à mon souverain ? » Mais les vivres commençaient à s'épuiser. On en était réduit à tuer des éléphants et des chevaux pour manger. Alors Vũ-Tính donna l'ordre à ses soldats de prendre du bois sec et de l'entasser sous le « Pavillon octogonal » 八角樓. Un matin Ngô-tòng-Chu arriva au camp et lui demanda ce qu'il comptait faire. Tính lui montrant le Pavillon octogonal répondit : « Voilà ce que je compte faire ». Il dit encore : « Investi du haut commandement des troupes, mon devoir me prescrit de ne pas vivre sous le même ciel que les ennemis. Vous, vous êtes un fonctionnaire civil. Les ennemis ne sont pas aussi acharnés à vous poursuivre que moi. Vous devez chercher le moyen de vous sauver ». Chu dit en riant : « Les sentiments de loyalisme et d'amour de la patrie sont les mêmes dans tous les cœurs. Pourquoi distinguer civils et militaires ? Vous voulez, maréchal, sacrifier votre vie pour la patrie. Comment ne mourrais-je pas, moi aussi, pour garder intacts mes sentiments de loyalisme » ? Sur ce, Chu retourne dans son camp ; il met son bonnet et sa robe de cérémonie, se prosterne la face tournée vers le Trône, boit une coupe de poison et meurt. A cette nouvelle, Tính, le cœur tout consterné, s'écria : « Ngô m'a devancé d'un pas ». Il se rendit de suite auprès du cadavre de son compagnon pour veiller à son enterrement, et envoya sur l'heure au chef ennemi Trần-quang-Diệu 陳光耀, une missive ainsi conçue : « Comme général en chef, je dois vaincre ou mourir. C'est là mon devoir. Mes soldats ne sont coupables de rien. Ne leur faites aucun mal ». Puis il fait prendre de la poudre et la fait mettre sous le Pavillon octogonal. Lui-même s'assied sur la tour en grand costume de cour. Faisant appeler tous ses officiers il leur dit : « Depuis que j'ai reçu l'ordre de venir défendre cette citadelle, les Tây-sơn, de leur masse écrasante, nous ont entourés de toutes parts, et cela depuis bientôt deux ans. Si nous avons pu jusqu'ici leur résister et garder cette citadelle, c'est grâce au dévouement de nos officiers et de nos soldats. Maintenant les vivres sont épuisés : nous sommes à bout de force. N'étant plus capables de nous défendre, comment pourrions-nous prolonger encore une lutte inutile ? Je vais mourir, mes amis. Que ma mort ne vous cause pas de douleur ». Tous, officiers et soldats, tombent à terre en pleurant et en poussant de grands cris. Tính les écarte et se retire dans le pavillon. Il fait mettre le feu à la poudre, le pavillon saute et il meurt au milieu des flammes. Le *cai-cơ* 該奇 Nguyễn-tiến-Huyên 阮進暄 se jette également dans le feu pour mourir. Vũ-Tính et Ngô-tòng-Chu ayant ainsi mis fin à leurs jours pour rester fidèles à leur devoir, Diệu et ses troupes forcèrent la porte de la citadelle. Les cadavres du maréchal et du ministre furent enterrés par les soins de l'ennemi conformément aux rites. Tous les officiers et soldats qui se trouvaient alors dans la citadelle furent épargnés. Ils purent rejoindre notre armée. Pas un ne consentit à suivre l'ennemi ».

Un décret du 7e mois de l'année suivante *(nhâm-tuất* 壬戌) ordonna la construction d'un temple à Vũ-Tính et à Ngô-tòng-Chu dans la citadelle de Bình-định, sur l'emplacement même du Pavillon octogonal. C'est peut-être à

la cérémonie d'inauguration de ce temple que fut prononcé le discours que nous traduisons.

Les textes de ces deux discours sont transcrits d'après une copie manuscrite d'un recueil en *chữ-nôm* intitulé *Lệ ngữ văn tập* 麗語文集 qui se trouve à la Bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient (fonds annamite, An. 164). Ils nous ont été indiqués par M. Chuẩn, lettré à l'Ecole française d'Extrême-Orient, qui nous a aidé à rétablir certains passages fautifs dans le manuscrit de l'Ecole.

Le même recueil renferme d'autres compositions du même genre, plus ou moins authentiques, soit en *nôm*, soit en chinois. Mais les deux que nous traduisons, par la forme comme par le fond, sont deux modèles du genre. Leur authenticité ne saurait être, à notre avis, mise en doute, bien qu'il n'en soit pas fait mention dans le *Thực-lục*. Cette omission est fort explicable, vu le dédain général de nos historiographes pour toutes les compositions en langue vulgaire. D'ailleurs, indépendamment de toute préoccupation historique, le ton seul de ces discours empreints d'une sincère émotion ne permet pas de les considérer comme de simples exercices littéraires, ce que sont souvent les compositions de ce genre.

I

Tiền-quân Quận-công Nguyễn-văn-Thành tế tướng-sĩ văn.

Than rằng :

Giời Đông-phố vận ra sóc cảnh, chải bao phen gian-hiểm mới có ngày nay ! Nước Lô-hà chảy suồng Lương-giang, nghĩ mấy kẻ điêu-linh những từ thủa nọ. Đã hay sinh là kí mà tử là qui ; nhưng mạnh ấy yếu mà danh ấy thọ.

Ai ôi ! tình dưới viên-mao, phận trong giới trụ ! Ba nghìn họp con em đất Bái, cung tên ngang giọc chí nam-nhi. Trăm hai vây bờ cõi non Kỳ, cơm áo nặng dầy ơn cô-chủ. Dấn thân cho nước son sắt một lòng ; nồi nghĩa cùng thầy tuyết xương mấy độ ! Kẻ thời theo cơ-đích chạy sang miền khách địa, hăm-hở mài nanh dũa vuốt, chí non tây thề chẳng đội giời chung. Kẻ thời đón việt-mao dở lại chòn sơ-cơ, dập-dìu vén cánh nương vây, tròng cõi bắc quyết thu về đất cũ. Nằm gai nềm mật, chung nỗi ân-ưu, mở suối bắc cầu, riêng phần lao khổ.

Trước tầng chải Tiêm-la Cao-man, về Gia-định mới dần ra Khánh-Thuận ; đã mấy buổi sơn-phong hải-lễ, giời Cao-Quang soi khắp tầm kiên-chinh.

Rồi lại từ Đồ-bàn Nam-Ngãi, lấy Phú-xuân mà thẳng tới Thăng-long ; biết bao phen vũ-pháo vân-thê, đất Lũng-Thục lăn vào nơi hiểm-cô.

Phận chuy-tùy gẫm lại cũng cơ-duyên ; trường triền-đâu biết đâu là mạnh-sổ ? Kẻ thời trên chân ngựa quyết rặt cờ trong trận ; sót nhẽ gan vàng mà mệnh bạc, nắm lòng hồng theo đạn lạc tên bay. Kẻ thời bắt mũi thuyền toan cướp giáo giữa dòng ; thương thay phép trọng để thân khinh, phong da ngựa mặc bèo trôi sóng vỗ.

Hồn tráng-sĩ biết đâu miền minh-mạc ; mịt-mù gió lốc thổi đâu tha-hương. Mặt chinh-phu khôn vẽ nét gian-nan ; lập-lòe lửa chơi soi chừng cổ-độ.

Ôi ! cùng làng trung-nghĩa khác sổ đoàn tu. Nửa cuộc công danh chia phần kim-cổ. Đoái là tiếc sương đồng da sắt, thanh bảo-kiếm đã trăm rèn mới có, nợ áo cơm phải giả đền hình-hài. Nhưng mà khen dạ đá gan vàng, bóng bạch-câu xem nửa phút như không, ơn dầy đội cũng cam trong phê-phủ. Phận dầu không « Gác khói » « Đài mây » ; danh đã dậy ngàn cây nội cỏ.

Thiết vì thủa theo cờ trước gió, thân chẳng quản màn xương đệm đá, những chờ xem cao-thấp bức cần-thường. Tiếc cho khi nhỡ bước giữa dòng, kiếp đã về cõi suối làng mây, nào kịp thấy ít nhiều hơi vũ-lộ.

Vâng Thượng-đức mới hồi loan tháng trước, đoàn ứng nghĩa dầu Quảng-Thuận Nghệ-Thanh cũng vậy, đội ân-quang đeo khắp suông Đèo-ngang. Mà những người từng thượng trận ngày xưa, rắp tâu công tự *ngọ vị thân dậu* tới nay, treo tinh-tự để nằm sau lá sổ. Ngọn còi đúc nguyệt, nơi tế nơi vui. Dịp trống rồn hoa, chôn tươi chôn ủ.

Đã biết rằng anh-hùng thì chẳng quản, trăm trận một trường anh-liệt, cái sinh không cái tử cũng là không. Nhưng tiếc cho tạo-hóa khéo vô tình, nghìn năm một hội tao-phùng, phận thủy có phận chung sao chẳng có ?

Bản tước nay : vâng việc biên phòng ; tranh niềm viễn thú. Dưới trướng nức mùi chung-đỉnh, sẽ nhớ khi chén rượu rót đầu ghềnh ; trong nhà rỡ vẻ áo-xiêm, tranh nghĩ buổi tầm cừu vung trước gió. Bâng-khuâng kẻ khuất mấy người còn ; tưởng-tượng thấy đâu thì tớ đấy.

Nén phú-định tới đây còn sốc-nổi, vụ lòng một lễ chén rượu thoi vàng. Chữ tương-đồng ngẫm lại vốn đinh-ninh, đông mặt ba quân cờ đào nón đỏ. Có cảm-thông thời tới đó khuyên mời ; dầu linh-thính hãy nghe nhời dặn-dỗ. Buổi chinh-triền hoặc là oan hay chẳng, cũng chớ nề kẻ trước người sau, hàng trên lớp dưới, khao-hưởng rồi sẽ tâu biểu dương cho. Hội thanh-bình đừng có nghĩ rằng không, dù ai còn cha già mẹ yếu, vợ hóa con thơ, an-tập hết cũng ban tồn tuất đủ. Hồn-phách đâu cũng ngày tháng Thuấn-Nghiêu, hài-cốt đó cũng nước non Thang-Vũ.

Cơ huyền-diệu hoặc thăng trầm chưa rõ, thiêng thời về cố quận để hương thơm lửa sáng, kiếp tái sinh lại nhận cửa tiền-quân. Niềm tôn-thân dù sinh-tử chớ nề, linh thời hộ hoàng-triều cho bể lặng sóng trong, duy vạn kỷ chẳng dời ngôi bảo-tộ.

Thượng hưởng !

Discours prononcé par le Duc Maréchal de l'armée d'avant Nguyễn-văn-Thành à la cérémonie célébrée en l'honneur des officiers et soldats morts à la guerre.

Voici notre lamentation [1] :

Nos armées, après avoir combattu sous le ciel de Đông-phố [2] gagnèrent le Nord. Que de difficultés elles eurent depuis lors à traverser avant d'atteindre ce jour ! Les eaux du Lô-hà [3] se déversent dans le Lương-giang [4]. Nous ne pouvons nous empêcher de penser aux malheureux qui ont succombé en ces derniers temps. Il est vrai que la vie n'est qu'un passage et la mort un retour [5]. Mais si leur existence a été courte, leur nom est destiné à vivre une longue vie.

Hélas ! qui peut savoir ce qu'ont été ces existences passées dans les camps et sous les drapeaux [6], vouées tout entières au métier des armes [7] ? Tels ces trois mille jeunes gens du pays de Bái [8] (qui se groupèrent autour de leur prince et compatriote, le futur fondateur des Hán), l'arc et la flèche dansaient dans leurs jeunes imaginations [9]. Deux contre cent ils osèrent attaquer des

---

(1) Tous les discours funèbres commencent par cette formule qui correspond au 嗚呼 « Hélas ! » des discours en chinois.

(2) Đông-phố 東浦, ancien nom de la citadelle de Gia-định, Saigon (嘉定城通志).

(3) Lô-hà 瀘河, nom de la Rivière Claire (vulg. Sông Ngâu ou Sông Tuyên).

(4) Lương-giang 良江 ou Phú-lương-giang 富良江, nom du Fleuve Rouge dans sa partie inférieure.

(5) *Sinh là ký mà tử là qui*, la vie est un passage et la mort un retour. Allusion à la légende suivante rapportée dans Hoài-nam-tử 淮南子：禹南省方濟于江黃龍負舟舟中之人五色無主禹乃熙笑而稱曰我受命于天竭力而勞萬民生寄也死歸也何足以滑和視龍猶蝘蜓顏色不變龍乃弭耳掉尾而逃(淮南子 精神訓). L'Empereur Vũ, dans une de ses tournées dans le Sud, au moment où il s'apprêtait à traverser le fleuve, sentit sa barque soulevée par un dragon jaune. Les hommes dans la barque n'étaient plus maîtres de leurs esprits. Seul Vũ tout joyeux et riant s'écria : « J'ai reçu mon mandat du ciel et j'ai épuisé mes forces pour veiller au bonheur de mon peuple. La vie n'est qu'un passage et la mort un retour. Comment (ce spectacle) peut-il troubler mon esprit ? » Il regardait le dragon comme un simple lézard et sa physionomie ne changeait pas. Le dragon, recourbant alors ses oreilles et agitant sa queue, disparut.

(6) *Viên mao* 轅旄, le camp et les drapeaux.

(7) *Giới trụ* 介冑, litt. la cuirasse et le casque.

(8) Allusion à l'histoire de l'empereur (Kao-tsou) Cao-tổ 高祖 des Hán qui après avoir tué le serpent blanc réunit 3.000 jeunes gens de ses compatriotes du pays de Bái 沛 pour aller à la conquête de l'Empire.

(9) C'est-à-dire qu'ils ne rêvaient que guerres et conquêtes. Allusion au passage suivant du Livre des Rites : 子生男子設弧於門左女子設帨於門右...國君世子生...射人以桑弧蓬矢六射天地四方(禮記·內則). 一注射天地四方期其有事於遠大也. Un fils est-il né, on suspend un arc à gauche de la porte. Si c'est une fille, on suspend une serviette à droite de la porte... Un prince

positions aussi imprenables que la colline Kỳ (1). Au maître qui leur donnait nourriture et vêtement, ils étaient attachés par une profonde reconnaissance. Risquant leur vie pour la patrie, ils conservaient un même cœur ardent et intrépide (2). Pour payer à leur maître leur dette de reconnaissance, que de fois n'ont-ils pas bravé la neige et la rosée ! Les uns, tenant la bride de son cheval (3), le suivirent dans sa fuite en terre étrangère, pleins d'ardeur à aiguiser leurs dents et à limer leurs griffes (4), jurant, en prenant à témoin les collines de l'Ouest, de ne pas vivre sous le même ciel que leurs ennemis (5). Les autres, reprenant leurs haches et leurs drapeaux, retournèrent au lieu de leur premier établissement, empressés à relever les ailes du phénix et à s'accrocher aux écailles du dragon (6), résolus en regardant le Nord à réunir ces terres à

---

vient-il d'avoir un enfant mâle,... le professeur de tir prend un arc en bois de mûrier et des flèches en tige de bồng et lance six flèches vers le ciel, vers la terre et vers les quatre points cardinaux. — Le commentaire dit pour ce dernier passage : « Lancer des flèches vers le ciel, vers la terre et vers les quatre points cardinaux, c'est souhaiter que l'enfant qui vient de naître accomplisse un jour de grandes actions. »

(1) Montagne de la province de Thiểm-tây (Chan-si) 陝西, ancien royaume de Tần 秦, qui passait pour être dans l'antiquité une position stratégique de premier ordre. Allusion au passage suivant des Annales chinoises : « 田肯賀上曰陛下得韓信又治秦中秦形勝之國帶山河之險...持戟百萬秦得百二焉[注得百中之二秦地險固二萬人足當諸侯百萬人]地勢便利以其下兵於諸侯譬猶居高屋之上建瓴水也(史記高祖本紀六年). Điền Khẳng 田肯 présente ses félicitations à l'Empereur des Hán : « Vous avez pu attirer vers vous Hàn Tín 韓信 et vous régnez dans le pays de Tần. Le pays de Tần est un pays merveilleux au point de vue stratégique. Il réunit en lui les positions les plus remarquables que présentent les montagnes et les fleuves... Les soldats ennemis fussent-ils au nombre d'un million, le royaume de Tần pourrait leur tenir tête dans la proportion de deux contre cent. (Par sa position remarquable, dit le Commentaire, le royaume de Tần avec 20.000 soldats peut résister à un million d'ennemis). Avec des positions aussi sûres, le royaume de Tần entre-t-il en conflit avec les autres principautés feudataires, c'est comme un homme qui du haut d'une maison répand une jarre d'eau sur la terre. »

(2) Litt. un même cœur de carmin et de fer. Traduction des deux expressions chinoises *đan tâm* 丹心 et *thiết tâm* 鐵心.

(3) *Theo cơ địch*, suivre son prince en tenant le licou de son cheval. 衛獻公反于衛及郊將班邑于從者而後入柳莊曰如皆守社稷則孰執羈靮而從(禮記.檀弓下). Vệ Hiến-công retourne au royaume de Vệ. Arrivé aux frontières, il veut distribuer des terres à ceux qui l'ont suivi pendant le voyage, avant d'entrer dans le royaume. Liễu Trang dit : « Si tous demandent à rester pour garder le royaume, qui veut suivre le prince dans son voyage en tenant la bride de son cheval ? »

(4) Les soldats sont « les griffes et les dents de l'Empereur » 予王之爪牙(詩經小雅祈父之什).

(5) « Avec les ennemis de nos pères, nous ne devons pas vivre sous le même ciel » 父之讎弗與共戴天(禮記曲禮上).

(6) *Vén cánh nương vảy*, équivalent annamite de l'expression chinoise 攀龍鱗附鳳翼(後漢書光武紀). Se dit des hommes de talent et des grands esprits qui viennent de toutes parts apporter leur concours à l'Empereur et se mettre sous sa protection.

leur ancien domaine. Couchés sur la ronce et goûtant le fiel (1), il n'est pas de soucis, pas d'inquiétudes qu'ils n'aient éprouvés, et soit qu'ils ouvrissent des sources, soit qu'ils construisissent des ponts, ils supportèrent à eux seuls toutes les fatigues et toutes les privations.

Auparavant ils avaient parcouru le Siam et le Cambodge pour revenir à Gia-định et de là gagner peu à peu le Khánh-Thuận (2). Que de fois n'avaient-ils pas fait de ces rencontres dangereuses où des miracles comme ceux du vent de la montagne et du courant d'eau douce de la mer vinrent si merveilleusement les sauver d'une mort imminente (3) ! Le ciel de Cao-tổ et de

---

(1) *Nằm gai nếm mật*, traduction de l'expression chinoise 臥薪嘗膽. 勾踐反國乃苦身焦思置膽於坐坐臥則仰膽飲食則嘗膽(史記越王勾踐世家). Câu Tiễn retourne au pays. Il souffre à la fois dans son corps et dans son âme. Il fait mettre du fiel sur un siège. Qu'il s'asseye ou qu'il se couche, c'est ce fiel qu'il regarde. Qu'il mange ou qu'il boive, c'est ce fiel qu'il goûte.

(2) Provinces de Bình-thuận et de Khánh-hòa.

(3) *Sơn phong hải lễ* 山風海醴, le vent de la montagne et le courant d'eau douce dans la mer. 阮文惠聞帝在崑崙島.使其黨駙馬張文多.盡率水兵圍之三匝.勢甚急.忽風雨大作.雲霧四塞.人船咫尺不相辨.海濤洶湧.賊船披靡覆沒者不可勝數.御舟乃越出重圍.泊于古骨嶼.尋復回富國島…… ……帝幸麻離海口.探賊虛實.遇賊船二十餘艘.卒至圍逼.御舟張帆望東而去.飄颺海外七晝夜.舟中水盡.軍士皆渴.帝患之.仰天祝曰.我若有分為君.則此船當泊入海岸.以救一舟之命.不然沈覆于海中.亦甘心也.既而風靜波平.船頭望見水而黑白分流.清水湧出.舟中一人嘗而甘焉.大呼曰.淡水淡水.於是人人爭汲而飲.煩渴頓解.帝喜命汲四五壜.而海鹹如故矣.賊既退.御舟復回富國島.國母聞帝至大喜.帝備述海中辛苦之狀.國母嘆曰.吾兒天涯海角.歷艱難.然崑崙大風.海中甘醴.天意可知.當勿以艱險自沮.帝拜謝曰.謹受教.帝雖在海中養晦.而山風海醴.徵應殊多.識者皆以為帝王自有真命焉(大南寔錄第一紀). Nguyễn-văn-Huệ, ayant entendu dire que l'Empereur [Gia-long] se trouvait dans l'île Côn-lôn 崑崙, envoya un des siens, le *phụ-mã* Trương-văn-Đa 張文多 avec toutes ses forces de mer pour cerner l'île d'une triple ligne. La situation était très critique. Tout-à-coup un grand vent se leva et une grande pluie tomba. Les nuages et le brouillard couvrirent l'île de toutes parts. On ne put plus distinguer un homme ou une barque à quelques pas de soi. Dans la mer les vagues se déchaînèrent avec fureur, les barques ennemies furent brisées et chavirées en nombre incalculable. La barque impériale réussit alors à s'échapper de la triple enceinte qui l'entourait. Elle vint s'arrêter à l'îlot Cổ-cốt 古骨 pour de là chercher à revenir à l'île Phú-quốc 富國..... L'Empereur se rendit dans la rade de Ma-li 麻離 pour se rendre compte de la vraie situation de l'ennemi. Il rencontra plus de vingt barques ennemies qui subitement vinrent le cerner. La barque impériale déploya toutes ses voiles et s'enfuit dans la direction de l'Est. Elle s'en alla à l'aventure pendant sept jours et sept nuits. Dans la barque l'eau s'épuisait. Tous, officiers et soldats, avaient soif. L'Empereur en éprouvait une grande inquiétude. Levant alors ses regards vers le ciel, il s'écria : « Si je suis digne d'être roi, que ma barque aborde au rivage afin que ceux qui s'y trouvent soient sauvés de la mort. Sinon, qu'elle coule au milieu de la mer. Nous mourrons alors le cœur content. » Soudain le vent cessa, les vagues

Quang-vũ (1) peut seul éclairer dans toute son étendue leur âme ferme et intrépide.

Ensuite de Đồ-bàn (2), en passant par le Nam-Ngãi (3), ils montèrent à la conquête de Phú-xuân (4), et de là atteignirent d'un trait jusqu'à Thăng-long (5). Que de fois n'eurent-ils pas à combattre sous la pluie et à escalader les nuages (6), n'hésitant jamais à se lancer à l'assaut de positions aussi inattaquables que les terres de Lũng et de Thục (7) !

Vraiment, à y penser, la vie du soldat apparaît pleine de dangers. Sur le champ de bataille, peut-on encore parler de vie et de destinée ? Parmi ces braves, les uns, disputant le pas aux chevaux, résolurent d'enlever à l'ennemi son drapeau au milieu de la bataille. Il est douloureux de penser quel sort leur a été réservé en récompense de ce courage inouï (8). Leur corps, tel un amas

---

se calmèrent. De la proue de la barque, on vit à la surface de la mer couler deux courants d'eau, l'un noir, l'autre blanc. De l'eau claire jaillissait avec force. Un homme dans la barque goûta cette eau et la trouva douce. Il cria de toute sa force : « De l'eau douce ! De l'eau douce ! » Tous se précipitèrent à l'envi pour en puiser, la burent et purent calmer leur soif. L'Empereur tout heureux donna l'ordre de prendre quatre ou cinq jarres de cette eau, après quoi la mer redevint salée comme auparavant. Les ennemis s'étant retirés, la barque impériale put retourner à l'île Phú-quốc. L'Impératrice-mère, apprenant le retour de l'Empereur, en éprouva une grande joie. L'Empereur lui raconta en détail tous les malheurs qu'il avait éprouvés en mer. L'Impératrice poussa un soupir et dit : « Mon fils, aux confins du ciel, aux extrémités des mers, vous avez traversé bien des difficultés ; mais le vent de Côn-lôn, l'eau douce de la mer nous font assez connaître la volonté du Ciel. Que les difficultés ne vous arrêtent pas dans vos projets ! » L'Empereur salua sa mère, la remercia et dit : « Votre enseignement sera fidèlement suivi. » C'est ainsi que notre Empereur, encore au début de sa gloire, a reçu du ciel les avertissements les plus divers et les moins équivoques, comme ces deux présages du vent de la montagne et de l'eau douce de la mer. Ceux qui ont connaissance de cela savent que les rois ne règnent qu'en vertu de la volonté céleste.

(1) *Giời cao quang* peut se traduire par « le ciel haut et lumineux », si *cao* et *quang* sont deux adjectifs, ou « le ciel de Cao-tổ et de Quang-vũ », s'ils sont deux noms propres. Or ils ne peuvent être ici que deux noms propres, puisqu'ils sont parallèles avec *Lũng* et *Thục* de la phrase suivante, qui sont des noms de terres. — Cao-tổ (Kao-tsou) et Quang-vũ (Kouang-wou) sont les deux plus grands empereurs de la dynastie des Hán qui ont su l'un conquérir et l'autre reconquérir l'empire par les armes.

(2) Đồ-bàn 闍槃, ancienne citadelle chame du Bình-định.

(3) Nam-ngãi, le Quảng-nam et le Quảng-ngãi.

(4) Phú-xuân 富春, la ville de Huế actuelle.

(5) Thăng-long 升龍, ancien nom de la citadelle de Hà-nội.

(6) *Vũ phảo vân thê* 雨炮雲梯, tirer sous la pluie et escalader les nuages.

(7) Lũng 隴 ou Lũng-tây 隴西, dans le Thiểm-tây (Chan-si) 陝西, Thục 蜀 dans le Tứ-xuyên (Sseu-tchouan) 四川.

(8) Litt. Leur courage est d'or et leur vie d'argent. L'auteur joue ici sur les mots : *bạc* (argent) doit avoir ici le sens de « mince, minime ».

de plumes d'oie (1), est livré au hasard des boulets qui tombent et des flèches qui volent. Les autres, arrêtant les barques par leur proue, s'avisèrent de disputer aux ennemis leurs lances au milieu du courant. On est saisi de pitié quand on pense qu'en raison de la grandeur du devoir qui leur incombait, ils ont dû mettre de côté tout souci de leur propre existence (2). Leurs cadavres enveloppés dans des peaux de cheval (3) sont abandonnés au gré du courant, telles des lentilles d'eau qui coulent secouées par les vagues.

Les mânes de ces braves cherchent encore leur route dans le pays des ombres. Un tourbillon s'élève au milieu d'une poussière aveuglante et disperse toute trace de ces voyageurs d'un jour. Qui pourra jamais rendre toute l'expression douloureuse de ces visages de guerriers ? Des feux follets qui tremblotent éclairent dans le lointain le vieil embarcadère.

Hélas ! nous sommes de la même phalange des héros du devoir, et le même sort ne nous est pas départi ; la mort fauche les uns et laisse les autres en vie (4). Au milieu du chemin de la gloire, elle met entre nous toute la distance qui sépare le présent du passé. Nous regrettons seulement ces corps aux os de bronze et à la peau de fer, ces corps qui, telle une précieuse épée, ont été forgés et reforgés cent fois et que ces braves ont dû sacrifier pour payer à leur maître la dette de la nourriture et du vêtement. Mais nous louons leur intrépidité de pierre et leur courage d'or, (seul souvenir de leur vie qui passe), telle l'ombre d'un cheval blanc sur la route qui disparaît en une demi-minute sans laisser de trace de son passage (5), (emportant dans la tombe) la reconnaissance qu'ils gardent au fond du cœur (6) pour les bienfaits dont ils ont été comblés. Si

---

(1) *Lông hông*, en sino-annamite *hông mao* 鴻毛, plume d'oie. 人固有一死死重於泰山或輕於鴻毛用之所趨異也(司馬遷報任少卿書). « L'homme n'a qu'une seule mort, mais cette mort peut être ou plus lourde que le Thái-sơn ou plus légère qu'une plume d'oie. Cela dépend de l'usage auquel on l'emploie. » La mort du brave qui sacrifie sa vie pour la patrie est une mort plus légère qu'une plume d'oie. » Ce n'est plus une douleur à laquelle on ne se soumet qu'avec regret, une fatalité de notre nature. C'est presque une joie, une joie plus enivrante, plus noble que la joie de vivre.

(2) Litt. : Leur devoir est lourd et leur vie doit se faire légère

(3) Allusion à la parole de Mã Viện 馬援：男兒要當死於邊野以馬革裹尸還葬耳何能臥牀上在兒女子手中耶(後漢書馬援傳). « L'homme digne de ce nom doit mourir aux frontières ou sur le champ de bataille. Son corps doit être simplement enveloppé dans une peau de cheval et remis à la terre. Pourquoi mourir dans un lit de camp, presque dans les bras des femmes ? »

(4) Litt. : Le sort est différent en ce qui concerne la brièveté et la longueur de la vie.

(5) Allusion à un passage du *Tiền Hán thư* 前漢書. Trương-Lương 張良 voulant se livrer aux austérités de la vie religieuse, l'impératrice Lã-Hậu 呂后 l'en empêcha, le força à prendre de la nourriture et lui dit : « L'homme vivant en ce monde ressemble à un cheval blanc qui passe à travers l'interstice d'une porte. A quoi bon vous torturer ainsi ? » 人生世間如白駒過隙何自苦如此(前漢書, 卷四十列傳).

(6) Litt. : dans leurs poumons et leurs viscères (*phè-phủ* 肺腑).

leur sort ne les destine pas à figurer au « Pavillon de la fumée » ou à la « Tour des nuages » (1), la puissance de leurs noms s'étend à tous les arbres de la forêt, à toutes les herbes des champs.

La douleur nous saisit quand nous pensons à ces moments où ils se précipitaient à la suite du drapeau qui défilait au vent, et où leurs corps n'hésitaient pas à dormir sous une moustiquaire de brume et sur un lit de rosée, dans l'espoir de voir un jour leurs noms inscrits en haut ou en bas des bannières *càn* et *thường* (2). Le regret nous prend quand nous nous rappelons ces autres moments où, égarés au milieu du courant, leurs âmes s'en sont allées rejoindre la « région des sources » et le « village des nuages » (3), sans avoir eu le temps de voir tomber sur eux la pluie des faveurs impériales.

Sur l'ordre de Sa Majesté, le cortège impérial a repris le mois dernier le chemin de la capitale. Tous les combattants qui s'étaient illustrés dans le Quảng-Thuận (4), le Nghệ-an ou le Thanh-hóa ont été comblés de faveurs à inonder le col de Đèo-ngang (5). Quant à ceux qui avaient combattu dans les batailles antérieures, on avait songé depuis *ngọ, vị, thân, dậu* (6) à rendre compte à l'Empereur de leurs exploits, mais leurs noms ne furent relevés que pour dormir à jamais derrière le feuillet de la destinée. Le cor sonne sous la lune et répand ici la tristesse et là la joie. Le tambour bat sous les fleurs et répand ici la fraîcheur et là la flétrissure.

Il est vrai que le héros ne conçoit jamais d'hésitation : toutes les batailles quelles qu'elles soient sont une même école d'héroïsme, et si la vie n'est rien, la mort elle-même n'est rien. Mais il n'en est pas moins regrettable que

---

(1) *Đài mây*, en sino-annamite *vân đài* 雲臺. 永平中顯宗追感前世功臣乃圖畫二十八將於南宮雲臺(後漢書明帝紀). « Dans la période Vĩnh-bình l'empereur Hiển-tôn, pensant aux sujets méritants du règne précédent, fit placer les portraits des vingt-huit généraux qui avaient servi son père dans le « Pavillon des nuages » du Palais du Sud. » — *Gác khói*, en chinois *Lăng-yên các* 凌烟閣. 十七年二月戊申圖功臣于凌烟閣(唐書太宗紀) (Le jour *mậu thân* du 2e mois de la 17e année du règne de Thái-tôn des Đường 唐太宗, les portraits des sujets méritants sont représentés dans le Lăng-yên các (la Tour de la Fumée). »

(2) *Càn thường* 旂常, bannières employées dans l'armée. Le *thường* 常 est bordé de soleils et de lunes, et le *càn* 旂 de dragons entrelacés. Sur le *thường* sont inscrits les noms des hommes qui se sont signalés par des services rendus à la guerre. « Si tu accomplis, dit le Livre des Annales, des actions méritoires, ton nom sera inscrit sur le *đại-thường* » 厥有成績紀于大常(書君牙).

(3) La « source jaune » 黃泉 est la région des trépassés. — *Làng mây*, village qui se trouve dans les nuages. Les hommes de Hoa-phong 華封 souhaitent à l'empereur Nghiêu 堯 : « A votre mort votre âme montera sur ce nuage blanc et retournera au village de l'Empereur céleste » 乘彼白雲歸于帝鄉(史記.陶唐紀).

(4) C'est-à-dire les quatre Quảng (Quảng-bình, Quảng-trị, Quảng-nam, Quảng-ngãi) et le Thuận-hóa (Thừa-thiên actuel).

(5) Đèo-ngang, col de la chaîne annamitique entre Hà-tĩnh et Quảng-bình.

(6) 1798-1801.

l'auteur de toutes choses se soit montré si indifférent : de pareilles occasions de rencontrer un maître digne de nous ne se voient pas en moins de mille ans, et puisque vous avez eu votre part de défaites, pourquoi vous enlever la part de triomphe qui en est le couronnement ?

Moi qui parle en ce moment, recevant de l'Empereur la tâche de défendre les frontières, je ne cesse de penser à ce qu'est la vie du soldat en garnison lointaine. Sous la tente, au milieu de la pompe qui m'entoure, je me rappelle ces moments où nous nous versions ensemble des coupes d'eau-de-vie avant de franchir un passage difficile. Dans le palais, au milieu des costumes de guerre aux couleurs éclatantes, je me prends souvent à penser à ces autres moments où nous caracolions sur nos chevaux, nos robes de laine flottant au souffle du vent. Déconcerté de ce qu'il y a parmi nous des morts et des vivants, je m'imagine que vous devez être tous là où se trouve votre général.

L'œuvre de la récente conquête (1) n'est pas complètement terminée à l'heure actuelle. Néanmoins j'ai eu à cœur de célébrer moi-même cette cérémonie en votre honneur, de vous offrir ces coupes d'eau-de-vie et ces bâtonnets d'or. La communauté de vie qui nous a unis dans la carrière, quand j'y pense, est toujours présente à ma mémoire. Voyez vos compagnons des trois armées qui sont tous présents ici pour cette solennité, voyez leurs bannières roses et leurs casques rouges. Si ces marques de piété arrivent jusqu'à vous, rendez-vous à mon invitation. Si vous êtes d'essence spirituelle et pouvez m'entendre, écoutez mes recommandations. Que la mort qui vous a frappés au champ d'honneur vous réserve ou non des sujets de vous plaindre, n'attachez pas d'importance à être tombés plus tôt ou plus tard, à avoir appartenu à une classe supérieure ou inférieure. Après avoir récompensé nos armées, je rendrai compte à l'empereur de vos exploits. Ne croyez pas que l'ère de paix et de bonheur qui va s'ouvrir pour nous soit fermée pour vous. Les vieux pères, les mères malades, les veuves et les orphelins que vous laissez après vous, on les convoquera tous un jour, et à tous on accordera des secours. Où qu'elles soient, vos âmes vivent dans le monde de Thuần et de Nghiêu. Où qu'ils soient, vos corps reposent dans les terres de Thang et de Vũ.

Nous ne pouvons peut-être pas prévoir toutes les fluctuations du grand mystère qui gouverne les événements de ce monde. En tout cas, si vous participez de la nature des esprits, retournez dans vos provinces d'origine où l'encens parfumera, le feu éclairera toujours vos autels. Dans votre seconde vie, vous reconnaîtrez encore le drapeau de l'armée d'avant. Morts ou vivants, ne vous départez pas des sentiments de respect et d'amour que vous avez pour votre prince. Si vous êtes de nature spirituelle, apportez votre aide à notre

---

(1) *Phủ định* 甫定 de *Can qua phủ định* 干戈甫定, la guerre vient de toucher à sa fin, la conquête est terminée.

dynastie et faites en sorte que dans tout l'Empire les mers soient calmes et les fleuves limpides. Grâce à vous, le trône impérial restera inébranlé jusqu'à dix mille siècles.

Veuillez agréer ces offrandes !

II

TẾ PHỤ-MÃ TRƯỞNG HẬU-QUÂN VŨ-TÍNH DỮ LỄ BỘ THƯỢNG-THƯ NGÔ-TÒNG-CHU VĂN

Than rằng :

Đạo thần-tử hết lòng thờ chúa, gian-nan từng giãi dạ trung-thành. Đứng anh-hùng vì nước quên mình, điên-bái chẳng sai lòng tiết-nghĩa. Ngọc dầu tan vẻ trắng nào phai ; trúc dẫu cháy tiết ngay vẫn để.

Nhớ hai ngươi xưa : thao-lược ấy tài ; kinh-luân là chí. Phù vạc Hán thủa ngôi giời chếch-lệch, trém gai đuổi lũ hung-tàn. Với xe Đường khi thế-nước chông-chênh, cầm bút ra tay kinh-tế. Mối nghĩa sánh duyên gác tía, bước gian-chuân từng cậy dạ khuông-phù. Màn kinh giúp sức cung xanh, công mông-dưỡng đã đành lòng uỷ-ký. Hậu quân thủa trao quyền tứ-trụ, chữ ân-uy nhớn nhỏ đều phục. Lễ bộ phen làm việc chính-khanh, bể trung ái sớm khuya chẳng chễ. Ngoài cõi vuốt nanh ra sức, chí tiêm-cừu đành giãi suông ba quân. Trong thành vững dạ chia lo, bể ưu-quốc đã thấu lên chín bệ. Miền biên-khổn đôi năm chia sức giặc, vững lòng tôi bao quản thế là nguy. Cõi Phú-xuân một trận thét uy giời, nặng việc nước phải lấy mình làm nhẹ. Xửa mũ áo lạy về bắc-khuyết, ngọn quang-minh hun mát tấm trung-can. Chí non sông già với cô thành, trên tân-khổ ngọt-ngon mùi chính-khí.

Há rằng ngại một phen thí-thạch, giải chùng vì mà theo tới quân-vương ? Bởi vì thương muôn mạnh tì-hưu, thà nhất tử để cho toàn tướng-sĩ. Tiếng hiệu-lệnh mơ màng trước gió, ân-tín xưa người bộ khúc thương tâm. Bóng tinh-trung thấp thoáng dưới đèn, phong-nghi cũ kẻ liêu bằng sái lệ.

Cơ đăng định kíp chẩy đành hẹn buổi, sót tướng-doanh sao vắng mặt thân-huân. Phận chuy-tuỳ gang tấc cũng đến công, tiếc nhung-mạc bỗng thiệt tay trung-trí.

Nay gặp tiết thu, bày tuần uý-tế. Hai chữ cương-thường nghĩa nặng, rỗ cổn-hoa cũng thỏa chốn u-minh. Nghìn thu hà nhạc khí thiêng, sắp mao-việt để mở nền bình-trị.

Thượng hưởng !

Discours prononcé à la cérémonie célébrée en l'honneur du Phụ-mã commandant l'armée d'arrière Vũ-Tính et du ministre des rites Ngô-tòng-Chu.

Voici notre lamentation :

Le devoir d'un sujet est de servir son prince de tout son cœur. Les difficultés qu'il a à surmonter ne font que mieux paraître sa loyauté et son dévouement. Le héros sacrifie sa vie pour son pays. Au plus fort des bouleversements, il ne s'écarte pas de ses sentiments de fidélité au devoir. Le jade, fût-il près de se dissoudre, ne perd pas sa blancheur primitive. Le bambou, fût-il brûlé, garde encore toute la droiture de sa tige.

Je me souviens de vous deux, vous, général (1), dont l'art de la guerre fut le principal talent, et vous, ministre, dont l'organisation de la paix fut le plus grand but de la vie. Général, vous avez soutenu le trépied des Hán (2) au moment où le trône céleste était déplacé, bravant les difficultés de la route (3) pour vous élancer à la poursuite des malfaiteurs. Ministre, vous avez sauvé le char des Đường (4) quand la puissance de l'Empire chancelait, déployant, le pinceau à la main, tout votre talent à organiser le pays. Général, l'amour vous ayant fait le digne consort d'une princesse (5), le pays a toujours trouvé en vous dans les circonstances critiques un de ses plus fidèles soutiens. Ministre, sous

---

(1) Nous avons cru nécessaire d'ajouter pour chaque phrase les mots « général » ou « ministre » suivant qu'elle s'applique à Vũ-Tính ou à Ngô-tòng-Chu. Le texte annamite, tel qu'il est, est très clair, mais la traduction risquerait d'être obscure si l'on se bornait à le rendre servilement, sans rien ajouter, surtout dans des morceaux comme ceux-ci où le parallélisme a presque déformé les phrases et les a dotées, pour ainsi dire, d'une syntaxe spéciale.

(2) *Vạc Hán*, en sino-annamite *Hán đỉnh* 漢鼎, le trépied des Hán, symbole du pouvoir impérial.

(3) Litt. couper la ronce (*trẻm gai*), du chinois 斬荊棘 ou 披荊棘, couper ou enlever la ronce et les arbustes épineux. 異朝京師帝謂公卿曰是起兵時主簿也爲吾披荊棘定關中(後漢書光武紀). Phùng Dị arrive à la capitale pour entrer à l'audience impériale. L'Empereur dit aux grands dignitaires de la Cour : « Cet homme fut mon *chủ-bộ* 主簿 [secrétaire] au moment où je levai mes troupes. Il avait bravé toutes les difficultés de la route [enlevé la ronce et les arbustes épineux] pour me servir et m'avait aidé à reconquérir Quan-trung. »

(4) Allusion à l'histoire de Địch Nhân-Kiệt 狄仁傑 qui ramena à Lô-lăng 廬陵 le char de l'Empereur Trung-tôn 中宗 des Đường.

(5) *Gác tía*, en sino-annamite *tử các* 紫閣, litt. la « tour de pourpre », palais des princesses.

la « tente des canoniques [1] », chargé de veiller sur le prince impérial [2], l'Empereur vous a confié en toute sécurité l'éducation de son fils. Général, ayant été en votre qualité de commandant de l'armée d'arrière désigné pour être une des quatre colonnes de l'Empire, vous avez su en toutes circonstances vous rendre digne des faveurs de l'Empereur et satisfaire à toute son attente. Ministre, nommé président du Ministère des Rites, un même loyalisme pour la dynastie et un même amour du pays n'ont jamais cessé de vous animer jour et nuit. Général, sur les frontières déployant toute la force de vos griffes et de vos dents [3], vous avez su communiquer à vos soldats l'ardeur que vous mettiez à anéantir les ennemis. Ministre, dans la citadelle, partageant avec courage les soucis de l'Etat, la douleur que vous ressentez des malheurs de la patrie est venue à la connaissance du roi [4]. Général, sur les frontières de l'Empire, vous avez deux années durant, lutté à force égale contre les ennemis. Inébranlable dans votre volonté d'accomplir tout votre devoir de sujet, vous n'avez jamais pensé aux malheurs qui pouvaient vous arriver. Ministre, dans le Phú-xuân, vous avez livré une bataille terrible entre toutes [5]. Aux dures obligations que la patrie vous impose vous avez dû sacrifier complètement votre vie. Remettant votre bonnet et votre robe, vous vous prosternez la face tournée vers le trône au Nord : les flammes claires et lumineuses consument et rafraîchissent, général, votre cœur loyal. Prenant à témoin les collines et les fleuves, vous faites vos adieux à la citadelle abandonnée : la coupe d'amertume prend pour vous, ministre, une douce et délicieuse saveur d'héroïsme.

Ce n'est certes pas par une lâche crainte des flèches et des boulets que vous n'avez pas cherché à rompre les rangs ennemis pour rejoindre votre prince et maître. C'est parce que vous avez eu pitié des milliers d'existences de braves soldats [6] qui servaient sous vos ordres, que vous avez pensé qu'il valait mieux mourir vous-même pour sauver la vie à vos officiers et soldats. Le vent qui souffle apporte encore comme le bruit lointain des signaux et des ordres donnés sur le champ de bataille. Vos subordonnés souffrent dans leur cœur en pensant aux bienfaits et à la confiance dont vous les avez honorés. Vos âmes

(1) *Màn kinh*, en sino-annamite *Kinh ác* 經幄, « la tente des canoniques ». C'est le lieu où les anciens empereurs réunissaient les plus grands lettrés de l'Empire pour disserter sur les livres ou sur les affaires du gouvernement. 揆及安國父子俱侍經幄考求其說無過人者(宋史張揆楊安國傳論). Trương Quĩ 張揆 et les deux An-Quốc 安國 père et fils étaient admis également aux séances de la « Tente des canoniques ». Mais à examiner ce qu'ils y disaient, on ne trouve pas qu'ils soient si supérieurs au commun des hommes.

(2) *Cung xanh*, en sino-annamite *Thanh cung* 青宮, litt. le « Palais vert », palais du prince héritier.

(3) Cf. plus haut, p. 46, note 4.

(4) Litt. les neuf degrés (le trône).

(5) Litt. une bataille qui fait comme éclater la colère du ciel.

(6) *Tì* et *hưu* 貔貅, noms de deux animaux qui ressemblent au tigre et qui sont le symbole de la valeur guerrière.

loyales, comme des ombres, semblent passer et repasser encore dans la lumière de la lampe [1]. Se rappelant vos physionomies d'autrefois, vos compagnons d'armes ne peuvent s'empêcher de verser des larmes.

La grande conquête ne peut tarder longtemps à toucher à sa fin. Nous souffrons seulement que notre armée soit à jamais privée de vous, général, qui étiez doublement cher à notre dynastie comme un de ses membres et un de ses plus grands serviteurs [2]. Tous les services rendus à la guerre seront récompensés à leur juste valeur. Nous regrettons seulement que vous ayez été si subitement enlevé à nos camps, ministre, vous qui fûtes si loyal de cœur et si grand d'esprit.

C'est aujourd'hui le commencement de l'automne. Nous profitons de l'occasion pour célébrer en votre honneur cette cérémonie. Dans le malheur rester fidèle aux grands principes est une chose infiniment précieuse [3]. La tunique de fleurs [4] ne manquera pas de briller un jour pour vous, qui vous portera le contentement jusque dans le royaume des ombres. Dans mille automnes, les montagnes et les fleuves ne cesseront de concentrer en eux l'essence des choses et des êtres avec laquelle ils moulent les grands hommes [5]. Les haches et les étendards seront bientôt rangés et nous allons assister à l'inauguration de l'ère du gouvernement pacifique.

Veuillez agréer ces offrandes !

---

(1) Les âmes des morts n'apparaissent que le soir où elles semblent flotter comme des ombres dans la lumière de la lampe.

(2) *Thân-huân* 親勳, homme qui est à la fois membre de la famille royale et un de ceux qui se sont signalés par de grands services rendus à la dynastie.

(3) Litt. les deux caractères *cương* et *thường* ont un sens qui pèse lourd. — *Cương* ou *tam cương* 三綱, les trois relations (君臣父子夫婦). *Thường* ou *ngũ thường* 五常, les cinq principales vertus (仁義禮智信).

(4) *Cổn-hoa* 衮華 la tunique de fleurs, symbole des titres de noblesse.

(5) Les grands hommes sont l'œuvre de la nature tout entière. Ils sont formés de l'essence des choses et des êtres. Les montagnes sacrées, les grands fleuves participent également à cette formation. Văn Thiên-Tường 文天祥 dit au début de son *Chính khí ca* 正氣歌 : « Dans l'univers circule le principe fondamental de la création. Diverses sont les formes auxquelles il donne naissance. En bas, il est les fleuves et les montagnes. En haut, il est le soleil et les astres. Dans l'homme, il s'appelle *hao-nhiên* 浩然 (la grandeur d'âme). En se dilatant il remplit le ciel bleu et le ténébreux enfer. » 天地有正氣雜然賦流形下則爲河嶽上則爲日星於人曰浩然沛乎塞蒼冥(正氣歌). — « Ce que, dit encore Vương Bột 王勃, les esprits tiennent le plus en honneur, c'est la vertu ; ce qu'il y a de plus précieux dans le ciel et sur la terre, c'est le génie. Aussi, bien que les deux principes unissent leurs œuvres, que l'univers entier y contribue de toutes ses énergies, que les fleuves et les montagnes bondissent et s'écroulent pour produire le fluide subtil, que les astres tombent et déchoient pour faire descendre l'essence spirituelle, on ne voit pas en fin de compte deux sages naître dans l'espace de cinq cents ans. » 夫神明所貴者道也天地所寶者才也故雖陰陽同功宇宙戮力山川崩騰以作氣星象磊落以降精終不能五百年而生兩賢也(秋夜於綿州群官席別薛昇華序).

L'ARCHITECTURE INTERPRÉTÉE
DANS LES BAS-RELIEFS DU CAMBODGE,

Par Henri PARMENTIER,

Architecte diplômé par le Gouvernement,
Chef du Service Archéologique de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Nous avons, il y a quelques années, dans un article (1) d'un titre analogue, cherché à déterminer les renseignements que les bas-reliefs de Java pouvaient fournir sur l'architecture contemporaine ou antérieure à ces bas-reliefs, soit de Java même, soit du pays civilisateur. Nous tentons aujourd'hui la même étude sur les bas-reliefs anciens du Cambodge.

Les monuments khmèrs ne nous offrent pas une série de représentations aussi complète ni aussi heureuse que ceux de la grande île. Trois temples seulement possèdent des suites continues de bas-reliefs : le Bayon, Bantãi Čmar et Aṅkor Vat ; un autre, le Baphuon, montre de nombreux petits panneaux sculptés ; et c'est tout. Encore de ces quatre séries, une seule est riche en figurations de bâtiments : la double décoration murale des galeries extérieures et intérieures du Bayon (2). Il existe bien une autre source de renseignements et très précieuse, les réductions d'édifices qui figurent aux parois et aux tympans des monuments de l'art primitif khmèr, mais elles sont d'un caractère tout différent, aussi bien comme mode de représentation que comme types de construction, et nous nous proposons de les étudier plus tard en détail avec cet art original.

---

(1) *L'architecture interprétée dans les bas-reliefs anciens de Java.* BEFEO, VII, p. 1-99.

(2) Dans cette étude les représentations sont désignées par le nº de la photographie qui les donne, soit dans le *Bayon d'Aṅkor Thom*, collection des bas-reliefs de la mission Dufour-Carpeaux publiée par la Commission archéologique de l'Indochine ; soit, pour Bantãi Čmar et Aṅkor Vat, dans les séries exécutées par le général de Beylié et conservées à la bibliothèque de l'École. Pour celles du Bayon l'indice E. ou I. marque s'il s'agit des galeries extérieures ou intérieures. Dans les planches où sont dessinées les plus instructives de ces représentations, la convention suivante a été adoptée : pour éviter l'hésitation dans l'attribution des légendes, celles-ci sont accompagnées d'un gros point placé de telle sorte que la légende se trouve toujours entre ce point et l'image à laquelle elle se rapporte.

Le système de dessin employé par le sculpteur cambodgien ne diffère pas dans ses grandes lignes de celui qu'adopta l'artiste javanais : il lui est seulement inférieur. Ainsi notre ciseleur n'a aucun soupçon de la perspective (fig. 1 A) qui est déjà employée au Bôrôbudur; même, il ne tente pas de figurer par des rabattements les divers côtés d'un édifice : il se contente toujours de la face principale. Il n'utilise ce second mode de dessin, et d'une façon fort maladroite, que pour exprimer la forme des toitures; en effet, en géométral, celles-ci apparaissent comme des murs et, lorsqu'elles sont vues parallèlement au faîte, rien n'indique leur forme ou leur inclinaison (fig. 1 B) : pour faire sentir leur aspect véritable, que révèle seul le pignon (fig. 1 B'), le sculpteur replie alors une partie de ce dernier dans le plan de la face longue, mais en dedans (fig. 1 D), système absurde qui ferait paraître génial le rabattement de la face extérieure (fig. 1 C); pour barbare qu'il soit, ce dernier mode, cher aux Chinois, donne au moins la silhouette d'angle de la construction ; l'autre la renverse.

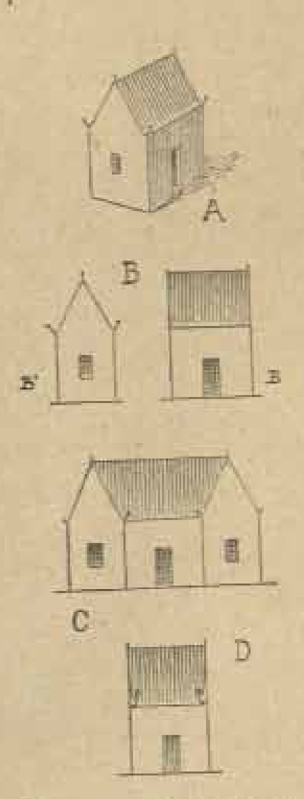


Fig. 1. — Divers modes de représentation d'un toit.

Pour rendre l'impression d'éloignement, il a recours, comme le Javanais, à la superposition des plans, parti raisonnable, mais le plus souvent il ne les sépare pas les uns des autres. Aussi lorsque cette méthode défectueuse s'applique à des édifices d'éloignements différents, la base de l'un touche la crête de l'autre : ils paraissent ensemble ne faire qu'un monument unique, et celui-ci semble une construction à étage.

Suivant le même principe, il représente par des verticales les horizontales qui fuient devant le spectateur : mode logique, exact même pour quelques-unes d'entre elles, celles qui sont contenues dans le plan visuel vertical. A-t-il une rivière à montrer ? S'il doit faire défiler successivement les scènes qui se passent sur ses deux rives, il dessine d'abord les groupes réunis sur l'une des berges. Puis comme s'il conduisait le spectateur avec lui, il franchit la rivière : à ce moment pour lui elle fuit directement vers l'horizon. Il la figure alors comme un long ruban vertical qui s'élève du bas du panneau à son sommet. Enfin il représente le tableau qu'offre l'autre rive (E. 92).

Si au contraire la scène se passe sur la rivière même, il étend celle-ci somme une grande nappe verticale qui s'allonge du bord inférieur du panneau à son bord supérieur. La rive la plus voisine du spectateur, avec ses maisons, ces groupes, court sur la cimaise du bas du mur, la rive la plus distante sous

la frise haute, tandis que les barques qui s'éloignent de plus en plus s'étagent les unes au-dessus des autres, d'un bord à l'autre du bas-relief (E. 31, 32).

Le sculpteur khmèr ne semble pas s'être préoccupé de situer ses scènes à l'intérieur d'un palais par la curieuse convention de profil-coupe que nous signalions à Java [1]. D'ordinaire il substitue bien un arc au fronton ou au pignon plein qui devait le plus souvent se dresser au-dessus de l'entrée : mais c'est là sans doute un simple artifice de composition qui lui permettait de donner une taille supérieure au personnage principal ; les autres en effet s'entassent sous les galeries, dont les piliers, à tort, disparaissent derrière leurs rangées.

Nos représentations semblent avoir la même tendance que celles de Java à raccourcir la proportion générale des édifices, surtout par la réduction, l'entassement des superstructures : c'est une conséquence naturelle de ce système de décor. Les personnages y sont l'élément principal, les bâtiments l'accessoire. Si le sculpteur était tenté de les mettre ensemble dans un rapport normal, les édifices occuperaient tout le panneau et les humains apparaîtraient minuscules. Il donne donc toute l'importance à ceux-ci. Mais souvent ces derniers doivent figurer sous les édifices : il est obligé de réserver à la partie de l'image qui les reçoit une dimension suffisante. Il s'ensuit que les parties basses, où se trouvent les acteurs de la scène, ont une dimension presque proportionnée aux hommes ; mais la place manque pour développer le reste de l'édifice dans le même rapport, et ses superstructures sont d'autant plus réduites que les éléments inférieurs ont été plus augmentés. Ainsi d'une tour dont la porte est petite et le couronnement en pyramide considérable, notre sculpteur fera un bâtiment au corps énorme, à la porte colossale, tandis que la série des étages se réduiront presque à un champignon posé au sommet du corps inférieur (I. 66) [2].

Nous devons signaler encore la façon malheureuse dont le sculpteur khmèr stéréotype les formes qu'il rencontre trop souvent : il en perd le sens vrai et les emploie un peu partout sans s'apercevoir de leur incohérence aux points où il les place. Nous en avons un exemple frappant dans l'abus de la croisée de toits.

C'est là une forme d'un usage encore courant au Cambodge et qui paraît avoir eu une vogue encore plus grande au temps de nos sculpteurs. Pour couvrir un pavillon carré, l'architecte préféra, à la toiture à quatre pans que nous employons, un système tout différent. Il traite cette couverture comme

---

(1) *BEFEO*, VII, p. 5.

(2) L'exemple est particulièrement probant ici, parce que les superstructures y sont celles du prasat de pierre dont nous connaissons les proportions réelles par de nombreux exemples debout.

l'intersection de deux galeries perpendiculaires (fig. 2). Dans chaque sens, il place une toiture à deux pans dont le faîte s'étend sur l'un des axes du carré et dont les pignons se dressent sur les deux côtés opposés aux deux bouts de cet axe (1).

Cette disposition, assez délicate à exécuter, puisque tous les pans de toiture sont triangulaires et les fermes principales en diagonale, est d'un effet

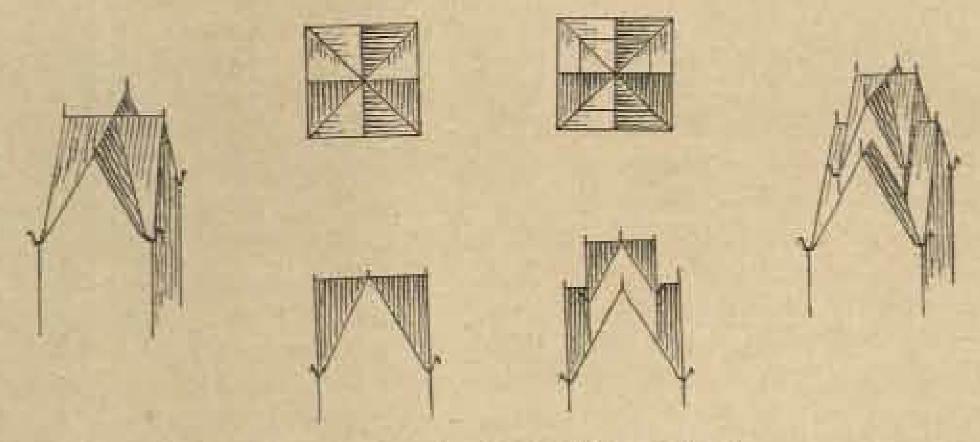


Fig. 2. — Croisée de toits simple et double.

très riche et pour cette raison fut sans doute préférée. Le système oriental des charpentes par empilement de bois diminue grandement d'ailleurs les difficultés d'une telle combinaison : elles ne sont réelles que dans notre système à triangulation.

Cette forme que le sculpteur a dessinée trop souvent sous son aspect géométral, d'ailleurs correct, devient pour lui le type même de la toiture; et ce dessin vient involontairement sous son ciseau, dès qu'il a un toit à représenter, quand même l'emploi de la croisée est impossible à cette place.

Avant de commencer cette revue, il faut distinguer — dans la mesure où le sculpteur peut en avoir tenu compte — le mode de construction adopté pour les édifices représentés : emploi du bois hourdé, maçonnerie de briques ou de pierre. Pour abréger, nous désignerons ces deux systèmes sous les termes d'architecture légère et d'architecture robuste.

Cette division de nos images est-elle possible ? Il est à craindre qu'elle ne soit au moins fort hypothétique. L'architecte khmèr concevait ou répétait,

---

(1) Nous montrons dans la figure 2 le tracé en géométral, plan et élévation, de la croisée de toits, simple ou double, ombrée aux rayons lumineux venant à 45° de la gauche et du haut de chaque tracé, avec l'aspect perspectif de cette partie de la construction ; car elle tient une place importante dans nos images et figurera fréquemment dans les schémas et les interprétations que nous en donnerons.

semble-t-il, une forme, sans s'inquiéter spécialement des moyens qui lui permettraient de la réaliser : son mépris connu de la construction le prouve ; rien ne viendra donc spécifier la matière d'un édifice dans l'image donnée par le sculpteur. Un exemple fera nettement concevoir combien un tel système d'architecture se traduit en images inexpressives, au moins sur le sujet de la matière employée.

Une miniature du Moyen-Age qui contiendra un arc à joints convergents représentera en même temps la forte culée de maçonnerie opposée à la poussée de cet arc. Alors même que l'imagier aurait oublié de figurer les joints, nous savons que l'arc est composé d'une série de claveaux de pierre, parce que la culée est là pour attester la poussée qui résulte de leur assemblage. Mais si, dans une copie moderne d'église gothique, on vient à construire le même arc avec un bâti intérieur de fer, composé de telle façon que l'ensemble n'exerce aucune poussée, la meilleure photographie de cet édifice ne nous apprendra pas l'existence de ce fer, si l'architecte a conservé, comme décor, la culée devenue inutile comme résistance. L'absence de celle-ci, seule, pourrait attirer notre attention et signalerait le subterfuge.

Une architecture en bois hourdé ne donne pas d'aussi grandes facilités de construction que l'emploi du fer dissimulé, mais elle est néanmoins beaucoup plus souple et plus maniable qu'une architecture robuste à voûtes encorbellées. Pouvons-nous espérer de ce chef une distinction claire ? Non, parce que les nécessités de ses représentations amènent le sculpteur à donner aux monuments robustes l'aspect d'édifices légers. Il substitue en effet partout aux murs, qui masqueraient ses personnages, des piliers qui les laissent voir. Le mur même du fond de la galerie, s'il existe dans la pensée du sculpteur, est invisible et se confond avec la surface du panneau. Seule la figuration des joints marquerait son existence ; mais comment le sculpteur aurait-il l'idée de les représenter, quand tout l'effort de l'architecte est justement de les faire disparaître ?

Un seul fait accuserait la légèreté des constructions : la présence de grands arcs évidés aux porches ; ils y sont possibles, parce que les voûtes qui couvrent les avant-corps sont d'une seule pièce et par suite stables : les bas-reliefs de Java nous montrent des exemples de telles dispositions[1]. L'architecture robuste exige au contraire en ce point des frontons pleins ; seuls ils peuvent donner la liaison nécessaire aux blocs indépendants des encorbellements. Mais l'habitude de sacrifier cette surface à l'agrandissement du personnage principal, sans souci de la construction, nous enlève cette dernière garantie.

Notre observation est donc à peu près désarmée et nous n'avons guère que deux points de repère : d'une part, l'aspect des constructions qui, par obligation,

---

(1) *BEFEO*, VII, pl. I, 11.

sont légères, pavillons portés par des chars ou des barques; de l'autre, l'image d'édifices dont les parties hautes sont si semblables aux étages des pràsàts de l'art classique qu'on ne peut hésiter à les y rapporter.

Voici pour la première série et la plus importante, les bas-reliefs du Bayon, l'ordre que nous suivrons :

1º examen des constructions forcément légères ;

2º étude des édifices à plan simple, qui pour la plupart sont des galeries ;

3º examen des édifices à plan complexe, en allant des moins compliqués à ceux qui le sont le plus. C'est parmi ces derniers seulement que se rencontrent les images de pràsàts, notre second terme de comparaison.

Nous verrons ensuite ce que les autres bas-reliefs nous apportent de renseignements nouveaux, qu'ils soient à Bantãi Čmar sans doute contemporains de ceux du Bayon, plus récents au Baphuon, bien moins anciens à Aṅkor Vat. Nous examinerons alors les éléments communs aux divers édifices, et nous terminerons cette étude en établissant, dans la mesure du possible, un tableau concis de l'architecture que nous révèlent ces sculptures.

Bien qu'on ne puisse guère tenir pour une construction la couverture d'une charrette, nous n'en négligerons cependant pas l'image, car c'est le type même d'une forme de toiture qui, inconnue en exécution, est cependant bien représentée dans nos bas-reliefs. Cette couverture de charrette, aujourd'hui encore la plus répandue au Cambodge, est commune, je crois, à presque tout l'Extrême-Orient : elle consiste en un rouf (I. 118B; I. 53, pl. I) [1] demi-circulaire qui se prolonge en deux avancées pour protéger conducteur et bagages du soleil et de la pluie. Cet abri aujourd'hui est construit de baguettes de bambou courbées qui supportent une natte enduite de résine ou un imbriquage de larges feuilles. Le même système recouvre

---

(1) Ces petites représentations sont fort heureuses et le mouvement des bêtes et du conducteur bien observé. Aucun détail de ces ingénieuses et indispensables voitures ne fait défaut, ni le long timon, avec sa corne recourbée à l'avant où s'attachent les cordelettes qui maintiennent levée la tête des bœufs — timon qui se divise en deux pour former le bâti de la charrette et vient se redresser à l'arrière en deux cornes élégantes, prises commodes pour soulever la légère charrette — ni les patins latéraux qui, avec le bâti, forment le cadre des roues indépendantes, aux stables moyeux allongés, et qui, lorsque les ornières sont trop profondes, viennent glisser sur le sol et soutiennent la voiture avant qu'elle ne verse, jusqu'à ce que la roue retrouve terre, — ni le joug mobile qui pèse sur le cou des bœufs — même autrefois des chevaux — et y est maintenu par une cordelette fixée d'une part à l'extrémité du joug, de l'autre à une cheville qui le traverse. — Seules manquent les rênes attachées à la cloison nasale des bœufs. L'image serait parfaite, si le rouf n'était seulement ici un peu petit pour la masse générale de la charrette.

sampans ou pirogues, tandis qu'un véritable dôme, obtenu de même façon, termine les cages d'éléphant. Sur nos bas-reliefs, comme dans l'Annam actuel, la même couverture courbe est adoptée pour les palanquins (I. 125) ; nous la trouvons encore ici au-dessus des coffres fixés sur un pavois et qu'on suppose être les arches du feu sacré (I. 110, pl. I).

Nous voyons sur les images des chars de véritables représentations d'édifices, soit légers, soit même d'allure massive, ce qui n'a rien d'extraordinaire si l'on se rappelle les chars sacrés de l'Inde moderne, véritables bâtisses de bois à l'instar des temples de briques [1]. C'est le cas de I. 118 A (pl. I) qui, dans son motif central, semble une exacte copie des prâsàts classiques, avec leurs multiples étages, leur plan redenté, leurs fausses niches très basses et leurs antéfixes d'angle. Les dômes latéraux n'ont pas leurs similaires dans l'architecture connue du Cambodge : nous aurons lieu de les examiner plus à loisir dans la suite de cette étude.

L'image I. 124 (pl. I) est tout à fait intéressante. Ce n'est pas à proprement parler un char, mais une litière en forme de char. Comme le char céleste, elle est portée fictivement par de grands oiseaux sculptés ; mais en réalité elle est soutenue par des hommes qui en reçoivent les longs brancards sur leurs épaules : les roues, purement décoratives, reposent sur le fond où s'appuient les oiseaux : socle et cales sont nettement marqués, tandis que les patins latéraux qui font si rarement défaut aux véritables voitures (voir celles de I. 118) manquent ici.

Les barques ont des pavillons d'un caractère nettement utilitaire. Le panneau I. 49 nous donne cependant deux petites barques à superposition de toits courbes d'aspect assez conventionnel. D'un dessin plus serré sont celles des panneaux I. 92 [2] (pl. I). Leurs abris, fort somptueux, montrent une toiture à quatre pans, plus ou moins riche, seule ou soutenue de toits courbes. Ces barques, à la différence de celles qui sont le plus souvent représentées (E. 23 par exemple), ont une voilure, et les quelques rames figurées n'y servent que de gouvernail ou de dérive ; par malheur voiles et mâts sont indiqués d'une façon si conventionnelle que leur examen ne nous apprend rien. Nous trouvons des toitures angulaires, semble-t-il, sur un château d'avant, dressé au bout d'une barque à rames (E. 27, pl. I). Toutes ces barques ont leur proue ornée d'une tête énorme de makara ou de poisson stylisé d'où s'élève souvent une puissante tête d'oiseau, un garuḍa peut-être. De la tête du monstre marin sortent des défenses aiguës qui semblent avoir joué le rôle d'éperon [3]. Il est possible qu'un rapport existe entre la présence de cette tête et l'œil des jonques orientales.

---

(1) Cf. le char de Conjeeveram. JOUVEAU DUBREUIL. *Archéologie du Sud de l'Inde. Iconographie* (vol. XXVII des Annales du Musée Guimet) pl. XLIV.

(2) La scène s'étend en réalité sur les panneaux I. 91, 92, 93.

(3) Ce détail est net sur les barques de Bantãi Čmar publiées *BEFEO*, X, fig. 2, p. 210.

Enfin nous arrivons, mais par malheur en pleine convention, à une représentation d'édifices légers réels, huttes d'ermite du panneau I. 133. Il semble que le sculpteur ait voulu dessiner des abris coniques de feuillage, mais hanté par le souvenir des détails qu'offre le pràsàt et poussé par l'analogie que présente sa masse, il a confondu feuilles et rameaux avec ses antéfixes et même ses fausses niches ; en outre il donne à la porte un caractère aussi artificiel et en fait un arc à nāgas tandis qu'il ajoute aux côtés de l'abri des profils de porches, bien invraisemblables, même en branchages, aux flancs d'une minuscule hutte. Nous ne ferons pas état de ces images trop sujettes à caution et qui d'ailleurs ne nous apprennent rien, mais il y avait là un fait curieux d'adaptation à signaler.

Avec les galeries nous entrons dans l'étude des véritables édifices et notre examen est aisé : en effet les seuls bâtiments que les Cambodgiens, outre quelques stūpas, construisent aujourd'hui ont les plus grands rapports avec ces types d'édifices.

Nous ne rencontrons guère dans les vraies galeries que des toitures angulaires. Un seul exemple pourrait être interprété comme une galerie à couverture courbe, I. 75, et il est des plus douteux. Si le rabattement naïf du pignon accuse bien le profil convexe de la couverture, par contre la présence d'un lourd couronnement sur le faîte allongé semble correspondre aux superstructures d'un pràsàt central : il ne s'agit donc plus ici d'une galerie, mais de la réduction d'un de ces édifices à plan complexe dont nous aurons bientôt l'occasion d'étudier des exemples plus compréhensibles.

Une autre représentation, I. 113, est de même à écarter, malgré les trois frontons ondulés qui y sont indiqués, avec une grande maladresse d'ailleurs. Il semble qu'ils correspondent également à des sommets aplatis de pràsàts et le rabattement du pignon à l'extrémité gauche de la galerie montre que la couverture est encore angulaire ici.

Si dans ces galeries nous allons du simple au complexe, le type initial sera celui qui comporte une toiture à deux pans portée par quatre ou six piliers. Il n'en est d'exemple que dans les panneaux E. 28, 29 (pl. II). D'ordinaire la couverture est obtenue par l'emploi d'une croisée de toits (voir fig. 2) dressant sur chaque face un pignon triangulaire qui paraît avoir été toujours plein. Nous en avons cependant un exemple isolé, où par extraordinaire le pignon est à jour (E. 26, pl. II) : encore ici l'évidement est-il sans doute seulement motivé par la présence d'un panier (?) suspendu. Ces deux types se compliquent par l'addition à la salle centrale, sur son axe, d'annexes semblables au premier type, de plus en plus étroites et de plus en plus basses (E. 33, pl. II ; E. 31 ; I. 41, [1] pl. II). Ils forment souvent ici galerie continue, comme E. 33.

---

(1) Sur la planche la partie droite de la représentation est complétée en répétant la partie gauche.

E. 31, présentant une suite de motifs principaux réunis par des éléments décroissants ; c'est une disposition de bâtiments fort longs qui n'a plus sa raison d'être aujourd'hui : elle ne conviendrait qu'à de vastes lieux d'exposition comme des marchés ; c'est, semble-t-il, leur sens dans nos sculptures ; or de nos jours de simples paillottes tiennent ce rôle quand des constructions européennes ne sont pas venues les remplacer. Par contre la galerie — ou mieux la salle — à motif central unique est encore le système classique aujourd'hui et la photographie en a popularisé un des plus jolis exemples, la tribune des fêtes du palais de Phnom Péñ (fig. 12) ; cette dernière n'est pas cependant de dispositions absolument identiques : deux différences s'y accusent : la nef est triple et des appentis prolongent latéralement le mouvement général de la toiture centrale ; — un haut motif s'élève à la croisée. La première différence tient, pensons-nous, à une simplification des édifices dans le dessin khmèr ; le parti d'une nef unique eût donné une largeur couverte trop étroite et un abri contre le soleil trop relevé pour les besoins du pays. La forme à triple nef, que nous croyons même à cette époque la plus générale, n'est représentée ici qu'une fois, sur une galerie vue de côté, E. 87 (pl. II) ; la croisée centrale y est redoublée comme aujourd'hui. Mais l'image ne nous rend pas compte des extrémités du bâtiment ; de nos jours, les nefs latérales s'y retournent et passent sous le grand pignon de la nef centrale. Nous ne pourrions cependant affirmer qu'il en était ainsi autrefois, car ce système dominant et peut-être unique au Cambodge, est plutôt l'exception dans un art similaire, celui du Laos, et nous avons ici au contraire quelques exemples de demi-pignons fermant des nefs latérales dans des édifices complexes (l. 1, l. 102, pl. III). Quant au motif central, qui se dessine sur la croisée, dans l'édifice de Phnom Péñ, il est rare ici ; un ornement analogue se rencontre à l'occasion, notamment sur les galeries inférieures du panneau l. 44 ; il y affecte plutôt la forme d'un couronnement de tour.

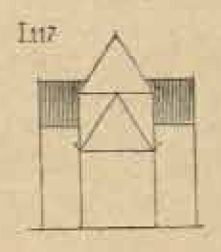




Fig. 3. — Schéma et lecture stricte de l. 117.

Avec les édifices à plan complexe, l'étude devient plus délicate. Nous désignons par ce terme ceux dont les éléments paraissent se répartir autour d'un motif central plus important, ou qui présentent plus d'un motif central : par exemple, ceux qui semblent comporter trois pràsàts unis par des galeries. Ces images étant d'une lecture plus difficile, nous donnerons les différents plans qu'elles suggèrent sans nous réduire aux seuls strictement possibles, car le plus souvent il n'en est aucun, tant sont maladroites les conventions du dessinateur.

Notre série débute par un petit édifice à croisée de toits aigus, accompagnée de deux ailes analogues, mais plus basses ; à la rencontre des deux faîtes s'élève un motif de couronnement peu important : l. 76.

I. 117 nous offre une disposition très habituelle dans ces représentations, quoique peu vraisemblable (fig. 3). Sur la croisée de deux toits s'en élève un autre, simple, vu par le pignon ; deux ailes ordinaires de hauteur intermédiaire accompagnent le centre. La combinaison ne pourrait être exécutée que si la croisée était pour moitié en appentis, c'est-à-dire, si le faîte du toit longitudinal était appuyé au mur de l'édifice qui porte le toit supérieur. C'est là une disposition peu naturelle, qui, si elle s'arrange bien en dessin, correspondrait dans la réalité à la recherche des plus grandes et des plus désagréables difficultés (fig. 3). Nous trouvons ici le premier exemple important de cet abus de la croisée de toits en représentation. La disposition la plus vraisemblable est donnée par la figure 4.

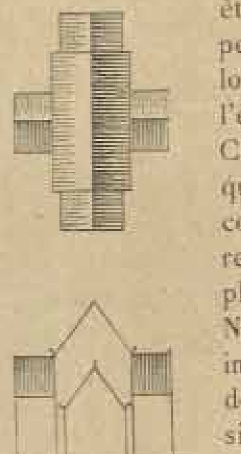
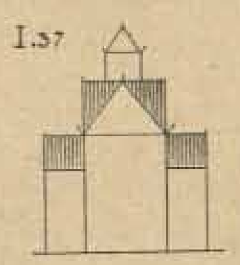
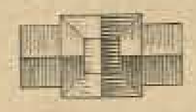


Fig. 4. — Interprétation de I. 117.

La disposition I. 37 (pl. III), qui pourrait être une autre version du même genre d'édifice, est plus normale. Il faut y voir sans doute une salle sous une croisée de toits munie d'un lanternon. Ici le plan est plus naturel (fig. 5). On peut s'étonner cependant qu'on ait élevé un lanternon ainsi couvert perpendiculairement à l'axe principal.





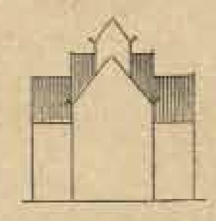


Fig. 5. — Schéma et interprétation de I.37.

I. 4 nous montre une construction plus complexe. L'invraisemblance de la croisée de toits inférieure est accusée ici par la présence d'épis qui empêchent d'y voir un appentis. La seule interprétation naturelle est que les deux croisées s'enchevêtrent, motif habituel dans l'architecture légère du Cambodge et du Siam

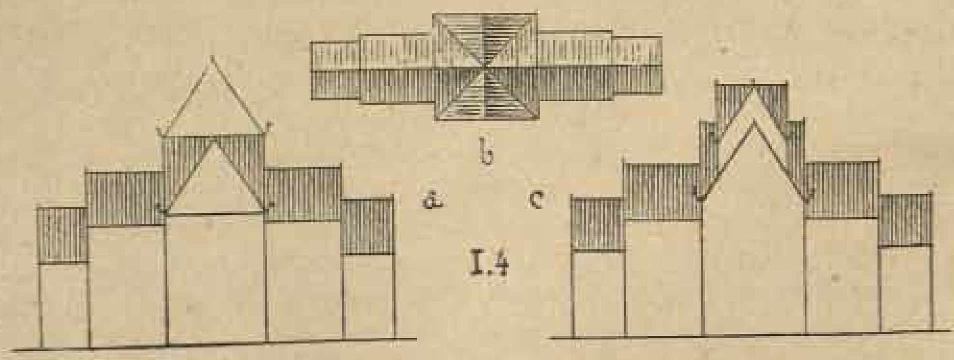
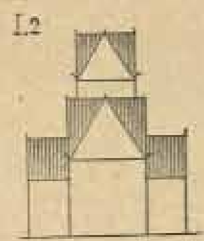
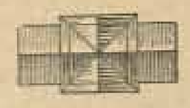


Fig. 6. — Schéma et interprétation de I. 4.

actuels. La combinaison serait alors celle donnée en plan et en élévation par la figure 6. Il est à remarquer que les pignons latéraux sont indiqués sur le bas-relief plutôt comme s'ils faisaient partie de toits à section courbe, tandis qu'ils sont bien marqués comme angulaires en façade. Cette ligne ondulée du décor était sans doute amenée naturellement par la ligne recourbée des nāgas d'angle.





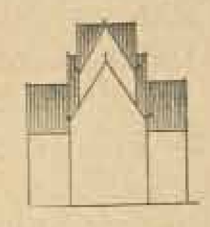


Fig. 7. — Schéma et interprétation de I. 2.

I. 2 offre la même disposition : le relèvement de la croisée supérieure est une simple conséquence de la grande importance donnée au décor du pignon antérieur (fig. 7).

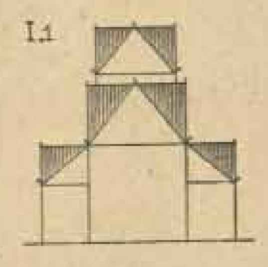
La disposition serait encore la même en I. 1 (pl. III) si la façade du motif central n'était accompagnée de deux demi-pignons. Le tracé strict du plan est donné par la figure 8.

Ce système paraîtrait bien extraordinaire et ici encore accumulerait les difficultés sans aucun intérêt de dispositions ou d'aspect. Il nous semble plus probable d'y voir l'indication d'une croisée de nefs triples (fig. 9).

Avec I. 48 (pl. III) nous trouvons un édifice plus important fermé, dont la double croisée doublement impossible est terminée par un important amortissement. Il faut lire sans doute le motif central comme une répétition de toits croisés, avec un somptueux décor à la rencontre des faîtes (fig. 10), composition même de la tribune de Phnom Péñ (fig. 11) citée plus haut et des pagodes riches actuelles (fig. 12). La même combinaison se retrouve dans le motif latéral du groupe I. 54 que nous étudierons plus loin.

C'est par exception un toit à quatre pans qui s'élève sur une croisée de toits au centre de l'édifice figuré dans I. 74 (pl. III). Cette disposition fort difficile, sinon impossible, à réaliser, pourrait bien n'être qu'un malheureux essai de variété ou une plus mauvaise interprétation des systèmes qui précèdent.

A l'encontre de la série des images que nous venons de passer en revue, toutes sans doute de construction légère, le bâtiment du panneau E. 24 (pl. IV) semble à première vue en pierre. C'est au moins ce que suggère tout d'abord la forme des pignons et des demi-pignons, celle même à laquelle les monuments d'art classique en grès nous ont habitués. Cependant le fait même de l'évidement des frontons, qui n'était pas exigé par les



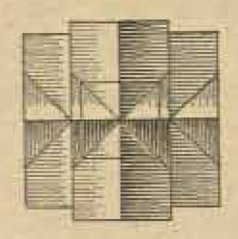
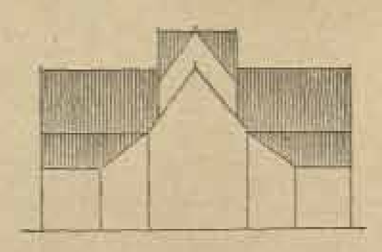


Fig. 8. — Schéma et lecture stricte de I. 1.

nécessités de la composition des figures, et la forme relevée des toits, tout à fait analogue à ceux des charrettes, ramènent l'esprit à l'idée d'une architecture légère. Le plan de l'édifice peut aisément se lire en somme comme les précédents avec la seule différence de la forme des couvertures.



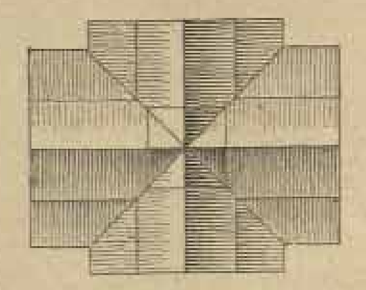
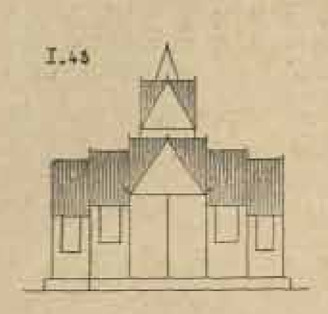


Fig. 9. — Interprétation de I. 1.

L'édifice I. 89 qui, accompagné de deux dvārapālas, paraît un temple, est une petite construction dont le centre fermé est couvert par une coupole à quatre arêtes; deux petites ailes l'accompagnent. C'est, avec le précédent, le seul édifice à motif central unique qui présente un dôme. Nous trouverons plusieurs exemples de cette forme curieuse dans les groupes à axe triple.

Avant d'aborder l'examen de ceux-ci, il nous faut passer en revue un certain nombre de bâtiments qui, au premier abord, paraissent munis d'un étage. Nous allons voir que, sauf pour un, d'ailleurs bizarre, il n'en est rien.

Celui-ci, I. 118 (pl. II), est incompréhensible. Ou il faut l'interpréter comme les suivants et voir dans l'étage un édifice placé en arrière: il est alors étrangement mesquin. Ou il faut supposer une galerie juxtaposée à une sorte de tour surmontée d'un petit étage, disposition tout à fait anormale dans cet art. Il semble qu'on soit ici en pleine fantaisie.



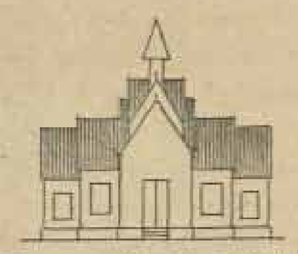


Fig. 10. — Schéma et interprétation de I. 48.

I. 7, I. 23 (pl. II), I. 64 ne sont qu'en apparence des édifices à étages: en réalité il s'agit là seulement de bâtiments figurés l'un audessus de l'autre suivant la convention de perspective de nos bas-reliefs. L'édifice qui correspond au rez-de-chaussée est une galerie antérieure, une porterie sans doute, que nous voyons souvent représentée ici. Un fait montre la valeur de cette hypothèse : la galerie est parfois séparée de l'édifice supérieur (I. 54 par exemple). Pour I. 7 le bâtiment du dessus serait alors un édifice fermé, avec porte au milieu et fenêtres aux côtés, édifice composé suivant le système à éléments successifs ordinaire. Le fronton principal semblerait indiquer un toit courbe, les côtés des toits angulaires.

En I. 23 (pl. II), l'hypothèse se confirme encore : la galerie antérieure déborde largement l'image supérieure ; elle possède ses toits propres et rien n'y viendrait soutenir les refends intermédiaires de l'étage. L'édifice postérieur montre ici une salle à cinq éléments, celui du centre couvert d'un dôme indiqué encore derrière une croisée de toits et les autres abrités par des couvertures aiguës. Tous sont munis de fenêtres et l'on doit supposer les portes ouvertes aux extrémités : on les attendrait plutôt, comme dans l'exemple antérieur, au centre.

Quant à I. 64, c'est un petit bâtiment à trois parties munies de fenêtres à moitié fermées par des stores et précédées de deux porches garnis de rideaux,

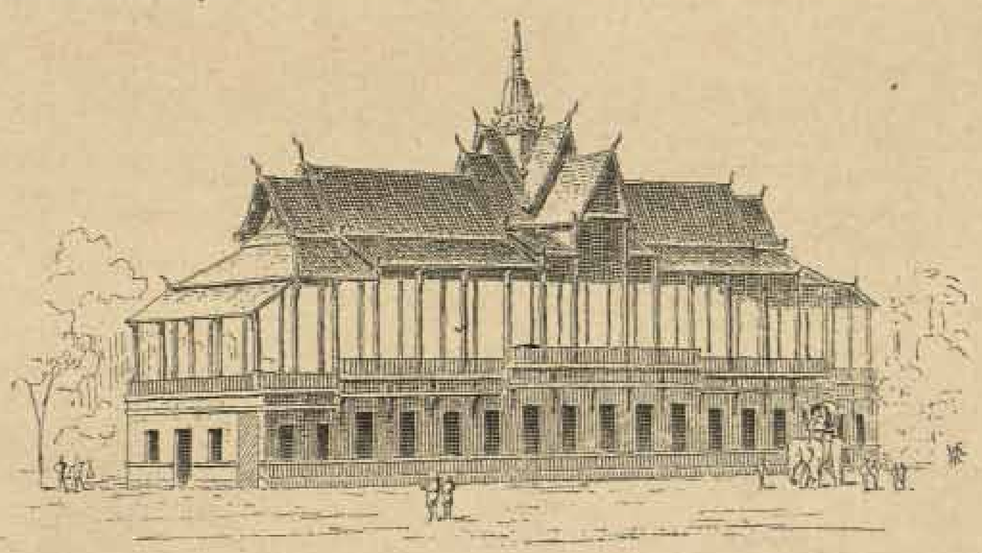


Fig. 11. — Tribune des fêtes du palais de Phnom Pẽñ.

disposition qui semble justifier l'absence de portes dans le cas précédent. A la réserve de la pyramide trop peu nette pour être étudiée, le plan est celui même de l'édifice isolé derrière le palais S. de Vat Phu [1].

Nous examinerons ailleurs si les groupements ternaires correspondent réellement aux dispositions indiquées par le dessin. Leur interprétation directe est très admissible en les suivant à la lettre et nous nous y tiendrons pour l'instant.

Bien moins nombreux que les galeries, ces monuments sont un peu plus fréquents ici que les autres édifices à plan complexe : nous les diviserons suivant les superstructures des motifs principaux. Cela nous amène à faire passer en premier les toits courbes, car les toits angulaires, d'ailleurs mal représentés, ne paraissent pas au pavillon central.

---

(1) Cf. *BEFEO*, XIV, 2, pl. III, lettre C.

Nous avons deux exemples de pyramides de toitures courbes, I. 54 et I. 133. Dans l'un, I. 54, peu net, la pyramide principale évidée par un arc ondulé montre un étage de toits courbes, surmonté d'un couronnement décoratif ; l'autre [1] offre des toits angulaires avec le même motif à leur centre. I. 133 (pl. IV) [2] par contre présente bien une superposition de toitures courbes identiques à celles qu'on voit aux charrettes. Il est probable qu'il s'agit là d'un étagement de croisées, chacune munie de quatre pignons ; mais seuls sont indiqués le fronton-arc de la façade à la croisée inférieure et les pignons latéraux des croisées supérieures. Un couronnement terminé par une pointe triple achève le tout [3].

Nous retrouvons cette superposition de toits courbes sur la plus complexe de toutes ces représentations, qui viendra en dernier lieu, I. 49.

Dans cinq représentations, les pavillons supportent des dômes. En I. 5 (pl. IV) le motif principal seul est ainsi couvert. L'autre [4] a reçu une croisée de toits angulaires.

Sur l'exemple I. 28 (pl. IV) [5], les dômes relevés sur un étage sont indiqués au-dessus d'arcs ouverts ou fermés qui sont sans doute les pignons de toits courbes. Il n'est malheureusement pas possible de deviner la section des couvertures aux avant-corps latéraux.

Ces mêmes dômes se dressent en I. 31 (pl. IV) en arrière de croisées de toits dont la façade offre un arc et dont les toitures latérales semblent marquées comme courbes par le rabattement de l'extrémité gauche. Nous avons vu par d'autres exemples que les croisées de toits figurées en avant d'un motif devaient être généralement comprises comme se trouvant sous ce motif. I. 28 et I. 31 seraient alors les images d'édifices analogues entre eux, mais dans le second cas un étage carré viendrait former le centre de la composition et supporter le dôme à quatre arêtes. Cette disposition est la plus vraisemblable. C'est, à la différence près de la forme adoptée pour la couverture sur la masse centrale, celle des prāsāts classiques et notamment du sanctuaire d'Aṅkor Vat, où les voûtes courbes des avant-corps viennent buter sur les faces du massif central de la tour.

I. 26 marque clairement les toits courbes qui accompagnent ces dômes et, chose d'un intérêt tout particulier, indique avec netteté la galerie d'union dans la même forme. C'est un exemple unique, mais qui est typique : il est d'ailleurs d'un dessin maladroit, car les pignons des galeries intermédiaires semblent

---

(1) La composition n'y montre que deux éléments.

(2) Le sommet central, très vague sur la photographie, est complété ici d'après celui de gauche net.

(3) Visible seulement sur les pavillons latéraux.

(4) Voir note 2.

(5) Le bas de la galerie intermédiaire gauche, le porche gauche et le couronnement central, qui manquent sur la photographie, sont restitués.



Fig. 12. — Pagode de Kŏmpoṅ Čnăṅ.

venir se coller sur les dômes latéraux. Ceux-ci montrent le couronnement de lotus qui deviendra d'un usage constant dans l'art classique. Le dôme central offre en outre de curieux motifs en volutes verticales qui paraissent détachées : il faudrait pour les expliquer recourir à des hypothèses bien hardies et il est plus sage de négliger cet exemple isolé.

Dans l. 46 le décor des couvertures des trois éléments n'est pas assez net pour qu'on puisse y voir plutôt des dômes de cette nature que des tours en pierre. Nous n'en tiendrons donc pas compte, nous contentant de signaler que l'élément central est clos d'une porte, et que la galerie antérieure, ici sans erreur possible une porterie, se distingue au-dessous [1].

Enfin l. 39 montre aux côtés deux de ces dômes sur double croisée de toits et au centre, sur une croisée simple, une de ces formes qui correspondent aux superstructures de pierre et que nous allons étudier maintenant.

Cette forme spéciale ne couvre qu'un des trois éléments de la composition en l. 66 ; elle est indiquée ici d'une façon très conventionnelle, et les motifs latéraux sont des croisées de toits angulaires si basses qu'on peut les considérer comme le complément de simples galeries.

Avec ces deux exemples nous trouvons encore la forme apparentée au prâsât de pierre six fois; mais alors employée sur les trois pavillons : dans quatre cas le fronton principal forme arc, ce qui semble assez difficile à supposer sous une masse aussi lourde ; c'est sans doute le fait de la convention signalée plus haut. En l. 3.44.74, le pignon n'est évidé qu'au-dessus de la figure principale; il l'est partout en l. 113 (pl. V), nulle part en l. 33 (pl. V), l. 34. La forme des superstructures est d'une coupole ovoïde pointue, divisée en un certain nombre d'étages avec une succession de fausses niches et d'antéfixes: rien que des antéfixes en l. 74, de véritables amortissements d'angle en l. 3 [2]. Leur terminaison est une triple pointe dont il n'est pas d'exemple existant, au moins à ma connaissance.

Enfin nous terminerons cette revue avec l. 49 par l'exemple le plus complexe que nous devions rencontrer ; c'est, il est vrai, une image toute de fantaisie : palais flottant ou aquatique composé comme une longue galerie où se relèveraient cinq pavillons ; les trois principaux sont des étagements de croisées de toits courbes, mais celui du milieu est traité à moitié comme une tour de pierre ; les deux petits, intermédiaires, s'en rapprochent encore davantage. Seul le motif central est évidé d'un arc, d'ailleurs fort bas, mais ici encore pour donner plus de place à la figure principale.

---

(1) La toiture à moitié effacée y figure une trompreuse apparence de palissade.

(2) Ce motif moins fréquent dans l'art khmèr que dans l'art čam n'y est cependant pas inconnu (Phnom Krom, tours annexes du Phimānākās, etc.).

(3) Les formes rondes et blanches, sur la planche, auprès du mandapa sont les genoux de deux adorateurs qui masquent l'arrangement problématique des cotés du piédestal.

La série des bas-reliefs de Bantãi Čmar nous retiendra moins longtemps : elle nous apporte peu de choses nouvelles, les édifices y sont rares et très confus : ce sont pour la plupart des abris à toits aigus, une fois à triple nef (44) dont la croisée centrale est surmontée d'une autre croisée relevée au-dessus. Les toits courbes ne sont guère représentés que sur les charrettes, les bâts d'éléphant, l'abri d'une barque (5, pl. I), exemple intéressant, car le double toit courbe s'élève au-dessus d'un de ces toits à quatre pans dont nous avons si peu d'exemples. La forme courbe est cependant celle qu'affectent les toitures superposées d'un temple du liṅga (7, pl. III), et celle du haut est indiquée comme à deux pans. Ce temple abrite un maṇḍapa. Dvārapālas et lions se dressent à l'entrée du sanctuaire. Une porterie à toits aigus se voit en avant, et, tout à fait au premier plan, un bassin est occupé en son centre par une rangée de quatre liṅgas.

Signalons une disposition assez bizarre qui se rencontre deux fois (22 et 56) ; au-dessus de la tête des personnages assis sous une galerie, s'allonge une baie garnie de balustres, baie qui en 56 est munie d'un store. Rien cependant ne paraît indiquer un étage. Par malheur ces exemples sont trop peu précis pour qu'on puisse rien en tirer de certain.

Nous ne trouvons aucun de ces prâsâts schématisés signalés à la fin de la revue du Bayon, mais il serait imprudent d'en déduire aucune conséquence, lorsqu'on songe au petit nombre d'images d'édifices dans cette série de bas-reliefs. Elle nous fournit par contre une représentation de ces pyramides toujours découronnées qu'on rencontre souvent au Cambodge et nous donne ainsi leur sens : c'est, comme on devait s'y attendre, le support d'un temple léger (43, 44, registre supérieur) (1). Sur un long soubassement muni de trois perrons s'élèvent trois gradins coupés, au centre, par un large escalier garni de lions et décorés, aux angles, d'éléphants debout. La terrasse supérieure reçoit un temple léger à quatre portes, terminé par une croisée de toits angulaires.

Les bas-reliefs du Baphuon contiennent peu de représentations d'édifices et nous n'en avons pas encore d'ailleurs la série complète. Nous n'y relevons guère que deux ou trois images de bâtiments légers : l'un a des pignons dont le rabattement est indiqué en arc (pl. II) ; l'autre, palais divin avec des toits aigus, possède une galerie centrale plus haute.

Malgré le développement de ses bas-reliefs, Aṅkor Vat n'est guère plus instructif à ce propos : les seuls édifices figurés y sont une série de demeures célestes, donc sans doute très fantaisistes et leur répétition continue y fit chercher une variété qui diminue encore la valeur des renseignements à en tirer. Ce sont, semble-t-il, des abris plutôt que des bâtiments ; ils se composent invariablement d'un pavillon central et de deux ailes ; le premier est d'ordinaire

(1) La photographie que nous possédons est malheureusement trop faible pour qu'on puisse en donner ici un dessin clair.

couvert par une croisée simple ou double de toits courbes ou par un dôme à quatre arêtes ; les ailes, dont le pignon est latéral, paraissent à toiture angulaire.

Dans les angles le panneau 221 nous donne encore un édifice de fantaisie, intéressant cependant par sa bizarrerie : il montre un dôme arrêté par quatre pignons courbes ornés de rinceaux. Cette composition unique dans l'art khmer paraît d'ailleurs à peu près impossible à réaliser et les nāgas inférieurs des frontons devraient se placer sur la diagonale, amenant en plan une brisure du pignon tout à fait improbable.

Sur le panneau 227 sont figurées des barques aux riches abris, à croisées de toits courbes et petit dôme terminal au centre. L'un avait pour base un lourd soubassement qu'on jugerait de pierre s'il ne reposait sur le fond d'un bateau, l'autre (pl. I) a des panneaux largement ouverts qui présentent en outre dans leurs écoinçons des fenêtres à balustres.

Examinons maintenant le détail de ces diverses images et voyons quels renseignements elles peuvent fournir au sujet des éléments mêmes dont ces divers édifices sont constitués. Notre étude portera encore presqu'exclusivement sur le Bayon qui forme un tout complet, et les autres représentations ne nous fourniront que quelques détails supplémentaires.

L'élément important pour nous est ici la couverture. Les murs ne sont jamais indiqués ; la présence, assez fréquente d'ailleurs, de portes et de fenêtres les fait seule supposer. Ces couvertures, de quelque nature qu'elles soient, reposent sur des piliers qui semblent carrés et qui le plus souvent sont munis de bases et de chapiteaux. Ils sont, quand le dessin est serré, redoublés au point où bâtiment et toiture se réduisent en plan comme en élévation (I. 23, pl. II), (E. 24, pl. IV) suivant le système constant des galeries classiques.

Les couvertures sur plan allongé sont de trois types, le premier général, le second fréquent, le dernier exceptionnel. La toiture angulaire domine, l'angle en est assez aigu et les pans marquent une légère inflexion concave d'un effet très heureux. Le second type est la toiture courbe, à section demi-circulaire, ou plus probablement en U renversé ; elle forme auvent devant le pignon terminal et son faîte est légèrement incurvé : c'est, appliqué à la construction, le toit même des charrettes avec ses décors spéciaux (pl. I). Enfin ne se montre que deux ou trois fois, seule ou accompagnée d'autres toits en appentis, une toiture assez basse à quatre pans (I. 74, pl. III ; I. 92 A. B, pl. I).

A la rencontre des galeries ou sur les pavillons carrés nous trouvons divers systèmes de couvertures. Nous voyons une seule fois une superposition d'étages terminée par un toit simple (E. 67, pl. III). Les toits angulaires ou courbes se superposent en croisée double le plus souvent, parfois avec un plus grand nombre d'étages pour les seconds : un motif décoratif s'élève fréquemment au-dessus dans un cas comme dans l'autre. Deux autres systèmes

sont presque également employés en ce point, les dômes à quatre arêtes ou la superposition d'étages du pràsàt classique.

La croisée de toits angulaires est un des motifs préférés de nos sculpteurs et nous avons vu qu'elle est devenue pour eux un simple moyen de dessin. Les superpositions de croisées de toits courbes semblent recherchées surtout pour leur valeur décorative, et dans le motif le plus riche et sans doute le plus fantaisiste, I. 49, c'est elles qui tiennent la place principale. Le tracé des dômes en plan serait douteux (1), si leurs arêtes n'étaient pas toujours figurées avec le plus grand soin ; leur terminaison est le plus souvent en bouton de lotus, forme qui deviendra classique pour les pràsàts. Rien de semblable à ces couvertures ne s'est conservé au Cambodge, et cette forme est dans cet art tout à fait extraordinaire : cependant les exemples en sont ici nombreux. L'Inde seule avec le *rath* de Draupadī à Mahavellipore peut nous montrer quelque chose d'analogue ; encore la masse générale est-elle dans ce cas beaucoup plus basse.

(La représentation des silhouettes de pràsàt ne peut nous arrêter longtemps puisque nous n'avons qu'à nous reporter aux innombrables constructions de pierre existantes. Seule la terminaison est pour nous inattendue : c'est d'ordinaire au-dessus d'un bouquet de feuilles un motif à trois pointes, celle du centre rigide, celles des côtés ondulées et parfois retombantes, images possibles, au moins dans le premier cas, du triçūla. Les seules terminaisons de tours que nous possédons semblent plutôt offrir une sorte de bouton de pierre : il peut d'ailleurs avoir servi de gaine au départ d'un épi métallique affectant cette même forme triple.)

Les toits angulaires ou à quatre pans sont généralement rayés de lignes verticales lisses (E. 18, 17, pl. II) qui enferment des bandes striées de petits arcs concaves, interprétation probable de tuiles courbes en canal, analogue à la tuile chinoise ou à notre tuile romaine. La rive et le faîte sont ornés de petits ronds qui pourraient, en bas, s'interpréter à la rigueur comme des abouts de tuiles, mais qu'il est plus difficile de considérer en haut comme la réduction naïve de la section ondulée du pan de toiture : quel autre sens cependant lui donner alors ? Sur les toits angulaires parfois (E. 33, pl. II) et sur de rares dômes (I. 23, m. pl.) figure un tracé de losanges ; il peut être interprété comme l'image de tuiles plates à pureau (2) losangique, que nous ne connaissons pas autrement au Cambodge, mais dont l'usage était cher au peuple voisin, les Čams. Peut-être aussi sont-ce là des bardeaux de bois, plus problématiques.

---

(1) Une fois un dôme est traité par bandes concentriques (I. 101, pl. IV) tout à fait incompréhensibles ; mais peut-être est-ce un pignon circulaire, dont le décor serait alors analogue à quelques-uns de ceux de l'art čam (Mĭ Sơn B. 5, par exemple).

(2) Le pureau d'une tuile est la surface qui, après la pose et la superposition des rangs qui se recouvrent, reste apparente.

Une crête d'épis simple (I. 120, pl. II) ou ornés (I. 48, pl. III) se fiche dans le faîtage, que termine parfois une corne légèrement saillante (E. 22).

Quant aux toitures curvilignes et aux dômes à quatre arêtes, les uns et les autres ne présentent jamais de revêtement, mais sont souvent décorés comme les roufs de charrettes d'une bande ciselée ; on ne peut guère les concevoir, suivant l'hypothèse que nous avons déjà présentée pour Java ([1]), que comme un couchis de terre allégie de paille, revêtu d'un enduit épais qui peut recevoir des sculptures.

Toute couverture et tout avant-corps est terminé par un pignon angulaire ou dessiné suivant un contour ondulé. Des nāgas qui sortent d'une tête de monstre généralement mal indiquée terminent en bas la bande d'encadrement ; des feuilles rampantes en décorent le bord extérieur pour se terminer au milieu par une feuille non différente des autres, mais plus importante, formant antéfixe (I. 120, pl. II). Ce décor est immuable : seuls les nāgas sont assez souvent remplacés par des motifs de même silhouette (I. 102, pl. III), système qu'on ne rencontre presque jamais parmi les monuments qui se sont conservés.

Angulaire, le pignon est généralement fermé ([2]) ; à contour ondulé, il est souvent évidé, mais il semble que dans la plupart des cas, ce ne soit que par simple convention. D'ordinaire il est plein et dans quelques cas est soutenu par une poutre avec retour de profils ([3]), comme aux étrésillons des galeries de l'art classique (I. 28, pl. IV ; I. 102, pl. III).

Répété à satiété le décor en est dans les deux cas une tête de monstre I. 120 (pl. II) ; elle est très rarement entourée de rinceaux (I. 119) et dans un cas unique (I. 6, pl. II) de figures ; dans un exemple unique également les rinceaux occupent seuls la surface triangulaire ([4]). Assez souvent la tête est remplacée par un motif floral de même masse (I. 1, pl. III). Parfois un simple quadrillé, schéma sans doute d'une ornementation murale sans relief, occupe le pignon (E. 42).

Nous avons dit que seules les portes et les fenêtres indiquaient la présence des murs : elles nous apprennent peu de chose. La porte est d'ordinaire trop schématiquement indiquée pour qu'on y retrouve les combinaisons spéciales à l'art khmèr ; une seule en E. 18 montre le détail de sa composition : c'est celle même de l'art classique. Comme vantaux nous retrouvons ici l'indication fournie par les fausses portes des grands monuments : cadre général pour chaque

---

([1]) Cf. *BEFEO*, VII, p. 33.

([2]) Exception conventionnelle sans doute : E. 26, pl. II.

([3]) Ce système, assez rare je crois, dans l'architecture en pierre, se retrouve à Vat Phu. Cf. *BEFEO*, XIV, 2, pl. VII.

([4]) I. 105 semble indiquer sur un tympan une décoration de compartiments simples, encore en usage en ce point au Cambodge et surtout au Laos : mais ce n'est qu'une apparence, et il ne faut voir là qu'une indication de rideaux.

vantail, gros boutons carrés en saillie sur le battant ; seule une représentation fournit un détail nouveau : I. 46 nous montre une poignée en forme de nāga.

Les fenêtres se présentent également dans la forme à balustres de l'art classique (I. 48, pl. III) ; avec la même indication de stores extérieurs à moitié descendus si fréquente dans les monuments du style d'Añkor, ou même complètement tombés. Les deux cas sont donnés par I. 50 ; mais rien ne nous apprend où et comment ces étranges stores s'attachaient, ni de quelle façon s'en faisait la manœuvre : elle semble à peu près impossible. Il en est de même pour les rideaux si souvent figurés sous les galeries : ils sont à demi roulés ou pendent au milieu de la travée, serrés par une embrasse.

Nous trouvons un exemple unique de soubassement en I. 39, et le rappel des colonnes qui garnissent le bas des terrasses dans l'art classique en E. 18. De même sont figurés : la balustrade avec ses nāgas redressés (I. 49, E. 18), les dvārapālas extérieurs (I. 89) et les lions (I. 54) gardiens des entrées et des perrons (Bantāi Čmar, 7, pl. III) ; une clôture de merlons ogivaux rappelle en E. 40 (pl. V) un décor habituel des enceintes dans l'art d'Añkor.

Les représentations d'idoles ne nous apportent guère de données nouvelles. Notons cependant qu'elles semblent d'ordinaire appuyées à un chevet : or cet élément, dont l'emploi est fréquent dans l'Inde, à Java et au Čampa, est rare au Cambodge ; et cependant si la représentation du chevet pouvait être négligée, c'était ici. Mais une fois (I.67), ce chevet très riche est terminé par un bouton qui semble la schématisation d'un couronnement de prāsāt, et l'on peut se demander si, dans un certain nombre de cas, l'image du chevet n'est pas en réalité celle d'un abri. Un fait semblerait confirmer cette manière de voir : lorsque les statues sont figurées sous un temple, le chevet disparaît généralement ; celui même de la figure I. 113 (pl. V) est douteux, car la statue tient de ses mains les corps de serpents qui le forment.

Une de ces figures est particulièrement intéressante, car elle nous apparaît victorieuse d'une troupe d'ennemis acharnée à la détruire. Cette scène attire toujours l'attention des visiteurs du Bayon, mais non sans causer une étrange méprise qu'aucun auteur même n'a évitée : au lieu de remarquer le triomphe de l'idole, on croit y voir sa destruction, sacrilège horrible qui souillerait les murs d'un temple, et preuve d'impuissance divine que les prêtres n'eussent pas été assez sots pour laisser représenter ; le doute n'est cependant pas possible et les apsaras, compagnes de tout miracle, viennent dans le ciel attester la victoire. Il ne sera donc pas inutile de donner ici une lecture détaillée de cette curieuse scène ; suivant les conventions de ce dessin, il faut la lire de bas en haut, la méthode de perspective par superposition des plans servant également ici à exprimer la succession des scènes dans le temps (I. 132).

D'abord un groupe de guerriers frappe la statue à coups de pique ou décoche ses traits sur elle ; d'autres tentent de la brûler et pour exciter le feu y versent de l'huile résineuse : les traits ne pénètrent pas, la statue refuse de s'enflammer. On cherche alors à la renverser et l'on y attelle deux

éléphants [1] qu'on pousse à grands coups de croc, tandis que des hommes armés de leviers tentent d'ébranler l'idole : l'essai ne réussit pas davantage et les cordes se brisent : aucune n'apparaît au devant de l'image. Enfin en dernier lieu, des bûcherons — ils ne portent pas le costume militaire — sont réquisitionnés pour fendre la statue à grands coups du coupe-coupe cambodgien, de la petite et de la grande hache encore en usage [2]. La divinité triomphe de ces derniers efforts comme des premiers, et des apsaras porteuses de guirlandes célèbrent sa victoire dans les airs. Les divers détails de cette scène paraissent nous apporter une indication nouvelle, et il semble que cette statue, qui chez les anciens Khmèrs était peut-être célèbre, était une vieille image de bois, car il ne viendrait pas à l'idée du plus fol ennemi d'attaquer à coups de flèches, de coupe-coupe, ou par le feu, une idole de pierre.

(Le liṅga est assez souvent figuré comme divinité des temples (Bantãi Čmar 7, pl. III; E. 18). Faut-il voir une de ses images colossales que les inscriptions mentionnent [3], dressée au milieu de la campagne, dans l'étrange cloche du panneau I.89 (pl. V) ? N'est-ce pas plutôt une interprétation maladroite des stūpas mal compris chez d'autres nations, car ils paraissent être restés étrangers aux Khmèrs anciens ? Problème insoluble.)

Par contre ces bas-reliefs nous apportent un renseignement des plus intéressants en I. 74 et 102, ainsi que dans la photographie 7 de Bantãi Čmar (pl. III). Ces panneaux nous représentent trois de ces maṇḍapas qui jusqu'à ces temps derniers n'étaient indiqués que par les inscriptions et dont nous avons reconnu quelques spécimens en briques ou en pierre dans l'art primitif du Cambodge [4]. C'est dans les trois cas un petit édifice constitué par quatre piliers portant une voûte légère et fermé aux yeux indiscrets par des rideaux. L'image la plus complète est celle de I. 102. Le maṇḍapa apparaît en façade comme un petit abri orné d'un pignon ondulé et couronné d'un dôme à quatre arêtes, terminé par le trident ordinaire. Il repose sur un piédestal considérable, formé de gradins qui vont en se réduisant et s'ornent d'antéfixes aux angles [5]. A son côté, dans la travée voisine, est un réceptacle allongé terminé par le même trident et posé sur un piédestal de genre analogue, mais moins important. Alentour se voient des éléments coniques fixés sur de longs pieds verticaux ; ils rappellent les objets votifs faits en tronc de bananier par les Cambodgiens actuels.

---

(1) C'est par convention que les éléphants sont figurés dans le même plan et annulant l'un l'autre leurs efforts.

(2) La position anormale des grandes haches pourrait être interprétée comme le rebondissement de l'outil sur une matière inattaquable, mais peut-être n'est-ce là plutôt qu'une simple maladresse de dessin.

(3) Sambór-Prei Kŭk, cf. Finot, *B.C.A.I.*, 1912, p. 188.

(4) Bayaṅ, Sambór-Prei Kŭk N. 17 et S. 2, Han Čei B, etc.

(5) C'est presque le système de l'exposition des urnes funéraires dans les crémations royales au Cambodge.



La représentation I. 74 est plus confuse, mais aucun des éléments précédents n'y manque. Le petit édifice que forme le maṇḍapa y paraît même plus riche, mais il est impossible de déterminer sur la photographie la forme du couronnement. Par contre la pièce voisine est plus nette et se présente elle-même comme une réduction exacte du maṇḍapa, également à jour, munie de rideaux et couverte d'un dôme, très clair ici. Les objets votifs, ou que nous supposons tels, sont plus détaillés et sont peut-être ornés de guirlandes en dessous.

Enfin l'image de Bantãi Čmar nous montre la divinité, un liṅga, sous le maṇḍapa : la couverture de ce dais est une voûte en berceau dont l'arc est marqué à jour par la présence d'un rideau.

Un bas-relief représente la construction d'un temple : on y voit (non dans nos photographies, car cette scène est sur un des retours de la muraille qui se perd en raccourci) le transport des pierres ; nous le retrouvons en E. 58 ; il est dans les deux cas peu instructif. Une partie beaucoup plus intéressante semble se rapporter au polissage des joints par frottement des pierres les unes sur les autres. Ce n'est ici qu'une interprétation vraisemblable, car une autre lecture est possible : celle que nous exposons d'abord s'appuie sur l'existence d'un système analogue pour la construction en briques chez les Čams anciens. En décollant les briques unies, opération difficile tant l'adhérence est forte, on voit fort bien sur la surface commune les fines stries produites par le frottement des surfaces et la boue séchée qui en résulta. Dans la construction khmère, l'invisibilité presque complète des joints ne peut être obtenue que par une méthode analogue.

L'opération (fig. 13) est ici figurée deux fois et exige en chaque groupe quatre ouvriers. Dans chaque équipe deux hommes sont accroupis et tiennent



Fig. 13. — Polissage des joints, panneau I. 66.

chacun à deux mains un bâton horizontal avec lequel ils impriment au bloc le même mouvement de va-et-vient que les scieurs à leur scie [1]. Le poids

[1] Suivant la convention habituelle des horizontales fuyantes, le bâton apparaît ici vertical.

considérable du bloc, qui s'opposerait à ce mouvement, est soulagé par un levier; le bloc est attaché à sa tête et sur l'extrémité opposée pèse un troisième ouvrier. Le levier est suspendu lui-même à une pièce horizontale sur laquelle est grimpé le quatrième travailleur; cette pièce est accompagnée à ses extrémités par deux montants verticaux. Cet ensemble forme-t-il un simple support? nous ne le pensons pas; l'effort de l'ouvrier sur le levier serait insuffisant pour annuler l'effet du frottement lorsque la pierre est encore rugueuse, et le rôle de l'ouvrier supérieur ne s'expliquerait pas [1]. Nous pensons que la pièce horizontale est maintenue à une extrémité par la tête du poteau et glisse à l'autre entre deux guides. Elle forme alors un puissant ressort agissant de bas en haut dont l'ouvrier grimpé diminue l'intensité en s'écartant de plus en plus du point d'attache. En combinant leurs efforts les deux aides peuvent ainsi annuler d'une façon continue le coefficient de frottement constamment décroissant au cours de l'opération, le rôle de l'ouvrier inférieur permettant spécialement la remise en route de la pièce lorsqu'elle arrive à chaque extrémité de sa course.

Les deux groupes paraissent indiquer deux temps de l'opération : à droite le travail est en pleine marche, l'aide d'en haut recule au bout du ressort et l'aide inférieur pèse sur le levier; à gauche elle est terminée, les polisseurs lâchent leurs barres de traction, l'aide d'en bas abandonne son levier, celui d'en haut détache la ligature.

On peut se demander s'il n'y a pas dans cette explication trop de subtilité, et si une lecture plus simple ne serait pas possible. Il s'agirait alors tout simplement de la mise en place des blocs au cours de la construction. Dans ce cas, l'ensemble des pièces verticales et horizontales serait un simple échafaudage; le couli debout laisserait doucement descendre la pierre; les personnages accroupis assureraient son aplomb avec des règles verticales. Mais dans ce cas, le levier serait avantageusement remplacé par une poulie; l'ouvrier d'en haut ne s'explique pas; enfin les blocs étant posés sans mortier, aucun réglage de verticalité n'est possible; d'ailleurs les parements n'étant exécutés qu'après l'achèvement de tout le gros œuvre, le réglage vertical n'aurait aucun sens, au moins avec cette minutie : serait-il même possible avec des surfaces si mal dégrossies?

Nous arrivons maintenant à la partie la plus instructive de cette étude et qui est sa vraie raison d'être, la recherche des renseignements fournis par ces bas-reliefs sur l'architecture correspondante.

Il convient tout d'abord de comparer à nos images les constructions mêmes auxquelles appartient le monument qui les porte. On s'attendrait à les voir

(1) M. DE MECQUENEM qui a donné (*BEFEO*, XIII, 2, p. 20, note 1) une explication analogue de cette scène, y voit un couli chargé d'arroser les rotins qui sans cette précaution pourraient se rompre. Mais cette coutume est trop courante pour être représentée ici, et le détail essentiel dans ce cas, le récipient qui contient l'eau fait défaut.

identiques : il s'en faut de beaucoup. Le style d'Aṅkor est aujourd'hui assez connu pour que nous n'en répétions pas une description générale : il suffit d'en noter les caractéristiques : 1° galeries à voûtes courbes ornées de fausses tuiles à canal ; — 2° tours à étages multiples et redentés, enfermés dans une masse en cône curviligne ; — 3° contour ondulé des frontons innombrables. Deux observations de détail sont en outre nécessaires ici : A) ces frontons sont ornés de scènes à multiples personnages ; — B) quelques tours reçoivent un décor inaccoutumé de têtes énormes. Des rares monuments qui présentent ce système spécial deux sont justement ceux qui contiennent nos bas-reliefs, le Bayon et Bantãi Čmar.

Opposons ces différentes caractéristiques aux renseignements fournis par nos bas-reliefs.

1° Le type de galerie à toiture courbe a sa couverture exécutée d'une façon toute différente, et la tuile en canal en est toujours absente ; elle paraît réservée aux toitures angulaires. Cependant il y a lieu d'observer que les galeries ont dans nos figures leurs frontons présentés par la tranche, qu'un seul élément y est apparent, le nāga inférieur, et que rien n'interdit de supposer pour ces galeries une section courbe. Seule la prédominance des frontons angulaires sur les frontons ondulés paraît faire pencher la balance en faveur des toitures angulaires.

2° Les superstructures analogues à celles des prāsāts sont dans nos bas-reliefs richement et fidèlement représentées ; ce genre de monuments est cependant loin d'y tenir la place prépondérante : elle est exclusive dans le style d'Aṅkor.

3° Les frontons angulaires sont ici la grande majorité ; ils n'existent qu'à l'état de rare exception dans les monuments conservés [1].

A) Dans nos bas-reliefs la décoration à multiples personnages pour les frontons fait défaut — il faut reconnaître d'ailleurs que son expression eut été difficile ; l'exemple (I. 6. pl. II) montre qu'elle n'était pas impossible [2]. Par contre ils possèdent en propre un décor de tête de monstre qui ne figure jamais en cette place dans l'art construit. Fait curieux, on l'y trouve descendue dans le linteau où elle forme le motif le plus général du type III, le type par excellence de l'art classique.

B) Les grandes têtes, si aisément représentables, font défaut.

Nous avons signalé plus haut quelques éléments communs, fenêtres, balustrades, dvārapālas et lions, etc. et l'image, d'art très classique, d'une pyramide. Tous ces éléments ne suffisent pas à établir d'identité des deux arts ; il y a

---

(1) On ne les rencontre qu'une fois devant des voûtes correspondantes (d'ailleurs écroulées) à Vat Phu, et en quelques rares exemples, notamment au Praḥ Vihãr et à Koḥ Ker, devant des toitures.

(2) Nos sculpteurs ne se seraient pas embarrassés d'ailleurs d'augmenter la grandeur des personnages en en réduisant le nombre.

dans nos bas-reliefs des éléments propres qui ne se retrouvent pas ici, forme spéciale des couvertures, présence des dômes, prédominance des toitures et des frontons aigus.

Trouverons-nous ces caractéristiques dans l'art primitif du Cambodge? Il serait tout naturel que nos sculpteurs eussent continué sur des édifices d'un âge à figurer des formes d'une époque encore peu éloignée. L'opposition entre les deux architectures n'est guère moins complète. Les monuments antérieurs à l'art d'Aṅkor ont un aspect tout différent. Ce sont de petits bâtiments construits en briques. Leur plan n'est pas nécessairement carré et bon nombre sont ou rectangulaires, ou, système dérivé, terminés après plusieurs étages carrés par une voûte longue à deux pignons. Ils se groupent en deux types très généraux, l'un aux faces nues ornées de pilastres, avec des étages nombreux, mais minuscules; l'autre garni d'un seul redent par face et muni de fausses portes comme de fausses niches. Dans les deux cas les diverses baies présentent un linteau traité en arc plus ou moins complexe, souvent orné de makaras. Des pilastres encadrent la baie réelle ou fictive, et portent au-dessus un arc fort important en forme d'U renversé, dont les sommiers d'une masse simple ne se décorent jamais de nāgas (1).

A cette architecture spéciale s'opposent ici nos représentations à toitures angulaires, qui n'ont absolument rien de commun. Moins éloignées sont les couvertures courbes; elles présentent la même section et la même surface lisse que les voûtes de l'art primitif. Peut-être même pourrait-on voir dans l'image I. 101 (pl. IV) le fronton d'une de ces voûtes en berceau à double pignon, caractéristiques de cet art. Mais ses grands arcs si spéciaux ne sont jamais représentés; son motif prédominant, l'arc aux makaras qui y est d'un emploi presque universel et figure dans toutes les réductions d'édifices, manque totalement ici. Enfin nous ne trouvons, pas plus dans l'art primitif que dans l'art classique, rien d'analogue au dôme de nos bas-reliefs: on peut donc conclure encore par la négative.

Ainsi donc nulle trace de l'architecture antérieure, et, à côté d'images très analogues de l'architecture contemporaine, une part considérable d'éléments complètement étrangers. A quoi donc rapporter cette série nouvelle?

Observons tout d'abord que sur cet édifice en pierre, le Bayon, d'une importance considérable — une telle masse de grès ne fut jamais ramassée au Cambodge en un espace si resserré — les images de construction en pierre ou dont une partie au moins serait en pierre, semblent de beaucoup la minorité. Admettons qu'une partie des galeries de jonction ont des voûtes courbes et par suite peuvent être en matériaux robustes; il n'en reste pas moins que les toitures angulaires dominent. Or cette forme de toits aigus à pans légèrement incurvés est d'un emploi exclusif aujourd'hui au Cambodge et dans les pays

(1) La tour de Chóc Mat (*BEFEO*, X, p. 740 et fig 38) donne un bon exemple de l'art primitif.

d'art similaire (Siam, Birmanie, Laos) : c'est la forme en quelque sorte autochtone de tout l'Orient qui nous occupe ici, de l'Indochine à l'Océanie (régions moï, Sumatra, Célèbes, etc.) ; c'est celle qui prévalut à Java sur l'apport presque unique de toits courbes par les civilisateurs du Bòròbudur. Notons d'autre part qu'une seule traduction en matériaux robustes de ce genre de toiture existe au Cambodge, l'unique exemple de Vat Phu, en face des innombrables édifices à couvertures courbes en pierre de l'art classique ; il est donc bien invraisemblable que nos images angulaires représentent des monuments en maçonnerie robuste, qui, d'un type presque général alors à cette époque, ne nous auraient laissé qu'un témoin unique.

Pour la même raison, il ne s'agit pas davantage d'édifices mixtes, dont les murs goutterots seraient en pierre et les toitures seulement légères : une bonne part s'en serait conservée ; or quelques bâtiments seulement de ce genre ont subsisté, au Praḥ Vihār, à Koḥ Ker et dans un très petit nombre d'autres groupes. D'ailleurs la façon dont le décor est détaché au bas de ces frontons aigus, leur évidement fréquent en arcs et la présence de poutres pour en supporter le tympan au-dessus du vide, indiquent bien l'emploi d'une construction légère.

En dehors des images de prāsāts et des galeries qui les joignent, édifices que nous rapportons à l'art classique et que nous croyons en pierre, tout le reste doit également être considéré comme de construction légère. Les toits courbes sont trop apparentés aux roufs des barques et des charrettes et leur saillie sur les pignons est trop nette pour se prêter à une exécution en pierre ou en briques. Les dômes qui par l'aspect, la décoration leur sont identiques, durent être traités d'une façon aussi légère. Il serait incompréhensible qu'aucun de ces divers édifices ne soit parvenu jusqu'à nous s'ils avaient été exécutés solidement, alors que tant de constructions bien plus anciennes, nombre d'édifices datés du VIIe siècle par exemple, sont encore debout.

Ainsi donc le Bayon nous conserve, à côté d'images d'édifices en pierre contemporains, les représentations d'une architecture légère. Est-ce là le souvenir d'un art disparu ? Il n'y a pas de raison de le supposer. Comment ne serait-il pas apparenté aux architectures massives antérieures du même pays ou des contrées voisines, art khmèr primitif ou art du Campa ? Il ne serait pas moins extraordinaire alors qu'il présentât des éléments communs identiques à l'architecture en pierre d'Aṅkor. Il semble donc plus naturel de rapporter ces images à l'architecture légère du IXe siècle. Essayons donc d'après ces données d'en faire le tableau.

L'édifice par excellence à cette époque est la salle ou la galerie, plus fermées sans doute que ne les figurent nos réductions et couvertes par des toitures angulaires de tuiles rondes. Aux extrémités ou sur le centre des édifices, les toits se redoublent et tendent à former une pyramide d'étages. Tout l'ensemble affecte un caractère aigu, déchiqueté, nāgas d'angles, épis de crête, couronnement central. C'est en somme l'architecture légère qui s'est maintenue jusqu'à nos jours, au Cambodge, au Siam et en Birmanie.

A côté de cette forme qui semble plus propre au pays, il en existe une autre aux mêmes combinaisons, mais où les toitures aigües de tuiles sont remplacées par des couvertures rondes de terre, en berceaux relevés sur les galeries, en croisées de toits courbes ou en dômes à plan carré sur les pavillons. Le type très spécial de cette architecture est donné une fois très clairement par l'image du panneau E. 24 (pl. IV). C'est cette série qui, adoptant la couverture en tuiles de l'autre système, semble avoir engendré la forme des galeries et des avant-corps de l'architecture classique. En dehors des exemples possibles qu'en présenteraient nos bas-reliefs (I. 48, pl. III; I. 5, pl. IV), nous avons un témoin irrécusable de cette forme intermédiaire dans une petite image du Baphuon (pl. II).

Ce second type léger dut, après cette transformation, disparaître devant le système angulaire; nous voyons un curieux exemple de la véritable mode qui fit prévaloir ce dernier, dans la substitution à Añkor Vat, sur le palanquin, de la toiture aigüe si incommode à la toiture courbe stable et peu encombrante. (A. V. 46, pl. I).

Couverts en toits aigus, en toits courbes ou en dômes, ces édifices se réduisaient-ils seulement à des galeries ou à des bâtiments peu complexes? Oui, si nous prenons nos bas-reliefs au pied de la lettre; mais une telle rigueur paraît dangereuse. Nous avons décrit les images d'édifices à trois motifs sans nous inquiéter de savoir si leur représentation était bien conforme aux intentions du sculpteur. Or son système ne lui permettait rien d'autre que la représentation stricte de constructions à un seul axe parallèle au plan du bas-relief; toute enfilade perpendiculaire lui échappait. Un quadrilatère de galeries et une galerie unique prennent dans ce dessin le même aspect, celui de la galerie unique. Bien plus, un quadrilatère de galeries sommé de tours aux angles et entourant un prâsât central ne pouvait apparaître ici que comme une image de trois tours; encore celle du centre, la plus importante à montrer, était-elle en grande partie masquée par la galerie antérieure. Confondre la porte centrale de cette galerie avec celle du prâsât, négliger la galerie dans cette partie et ne la figurer qu'entre les trois pavillons était tentant pour notre sculpteur; peut-être ne s'aperçut-il même pas de ce sacrifice. On voit où nous voulons en venir. Cette représentation d'édifices à trois tours, allongées sur un seul axe, serait pour nous l'expression maladroite d'un plan concentrique, au sanctuaire central entouré d'un carré de tours et de galeries. Le premier parti est tout à fait anormal dans l'art khmèr et nous n'en aurions conservé aucun exemple; l'autre est la disposition par excellence des monuments anciens du Cambodge, surtout quand ils atteignent de grandes dimensions.

A côté donc des galeries, des salles et des édifices peu compliqués, notre tableau présenterait encore des monuments à plans concentriques qui pourraient être d'une importance considérable et préparer ainsi ces immenses développements de galeries et de tours où se plut l'art classique du Cambodge.

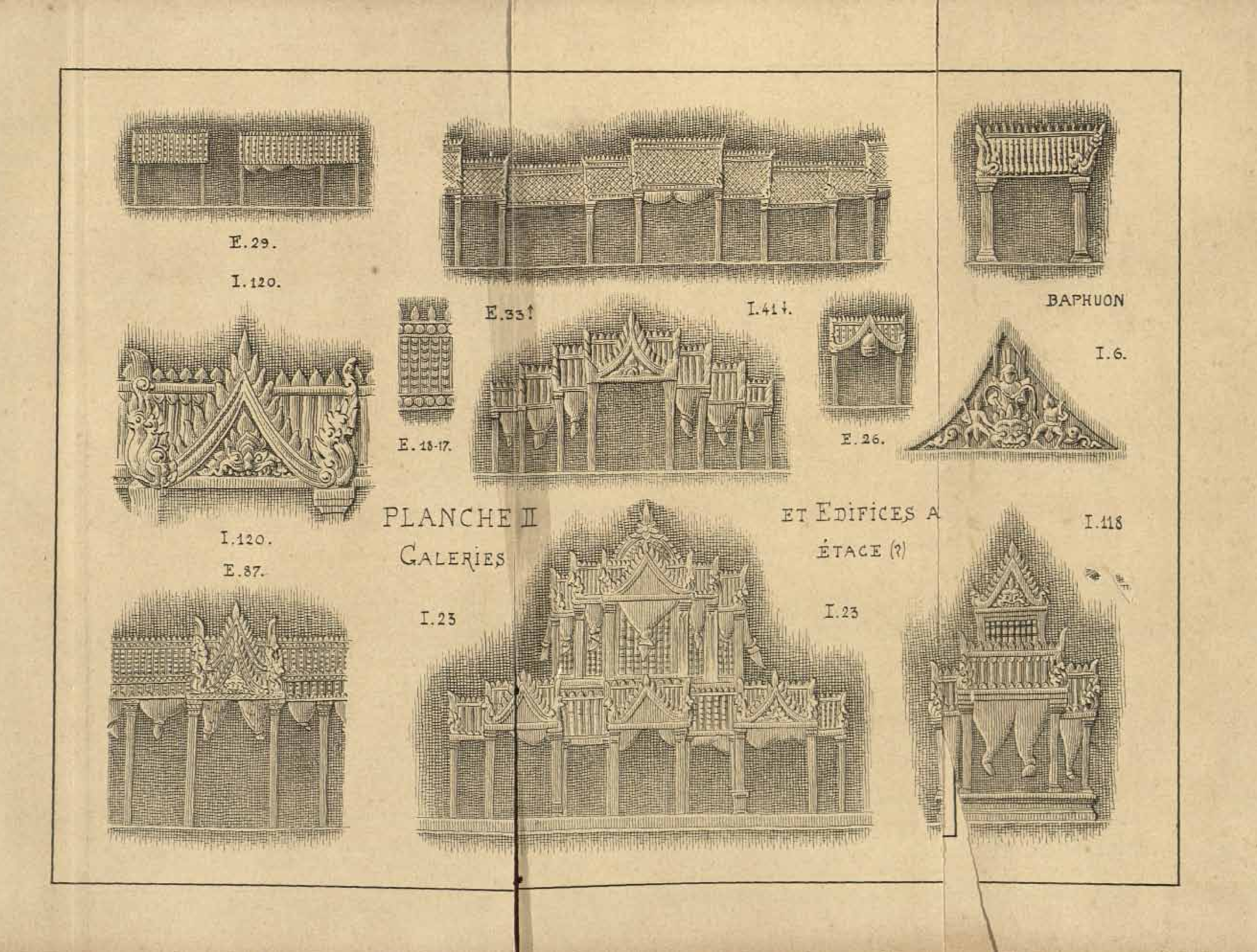
Pouvons-nous distinguer dans cette série les édifices civils des édifices religieux? Une première observation s'impose: le temple n'est pas nécessairement

construit en pierre. Mais au moins lui est-elle exclusivement réservée ? Nos représentations semblent indiquer le contraire. Sur une dizaine d'édifices en pierre dont le rôle paraît certain (1), 7 sont des palais, 4 des temples ; sur une vingtaine de bâtiments légers, 15 sont des résidences, 4 des sanctuaires. Il ne faudrait cependant pas attacher trop d'importance à la prédominance des palais dans les constructions robustes : chacun d'eux paraît avoir contenu un temple, qui devait en être la partie la plus respectée, et peut-être le roi fut-il plutôt représenté sous l'édifice essentiel de sa résidence que sous son habitation nécessairement plus mesquine et moins révérée. Notons d'ailleurs que ces palais ne sont en rien différents des temples, et que cependant les besoins d'une cour indigène devaient exiger des dispositions toutes différentes de celles d'un sanctuaire. Mais nous ne pouvons obtenir sur ce point aucune précision, et le seul fait à retenir d'après l'examen des scènes, c'est que les galeries et les salles semblent avoir un caractère plutôt utilitaire, les bâtiments à plan complexe et surtout à triple division un caractère plutôt somptuaire, temples ou palais.

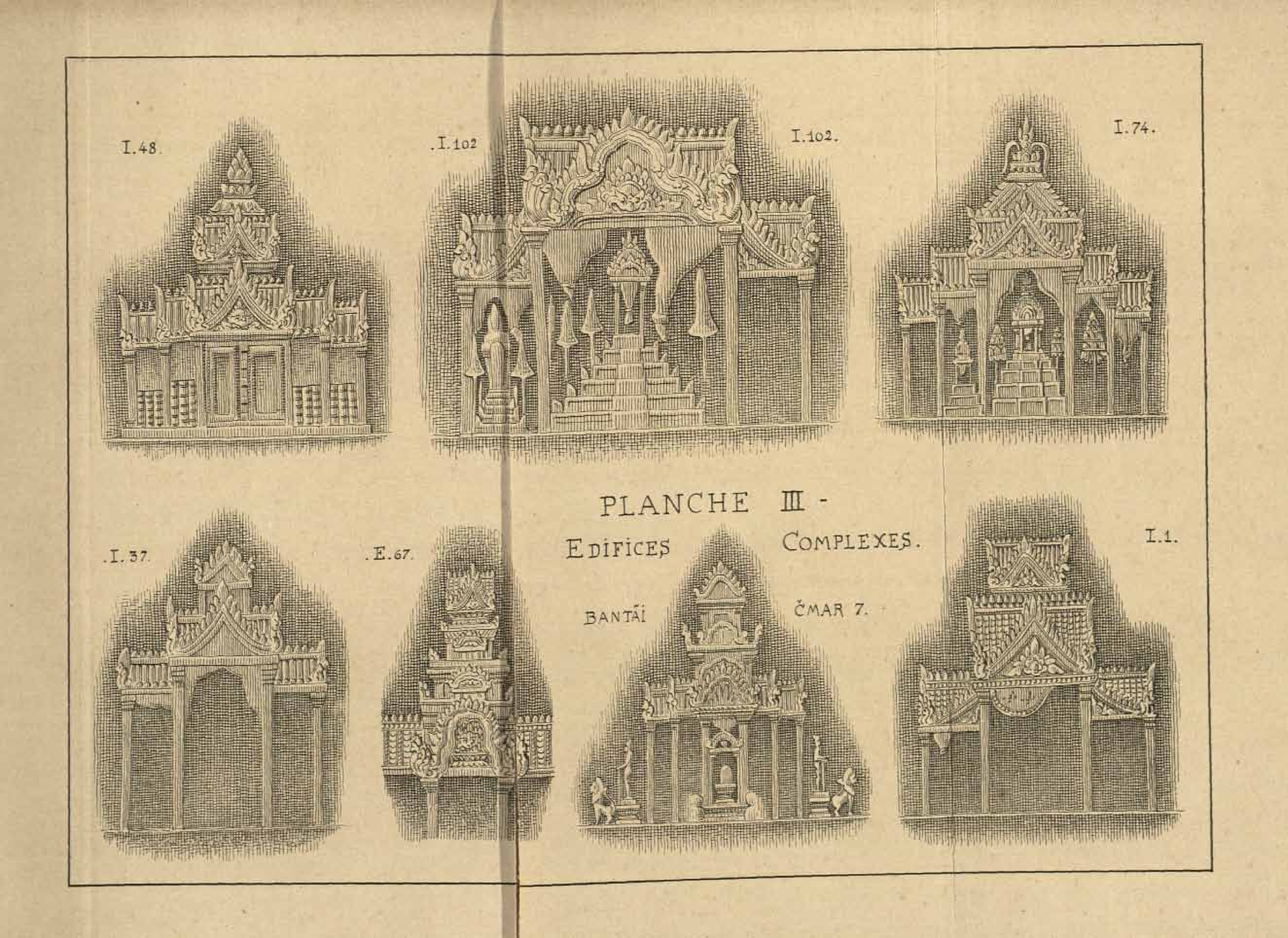
En résumé les bas-reliefs du Bayon donneraient, à côté de quelques édifices analogues aux constructions de pierre de l'époque, une image presque complète d'une architecture légère contemporaine ; les galeries et les salles à plan allongé y dominent, à côté d'édifices à plan plus complexe ou à développement concentrique qui semblent réservés aux dieux et aux rois. Deux formes rivales semblent en lutte, l'une nationale, avec ses toits aigus de tuiles, l'autre, reste d'une importation lointaine, avec ses couvertures courbes en terre ; leur fusion peut avoir engendré la forme en pierre classique à côté de qui survécut seule l'architecture légère à toits angulaires.

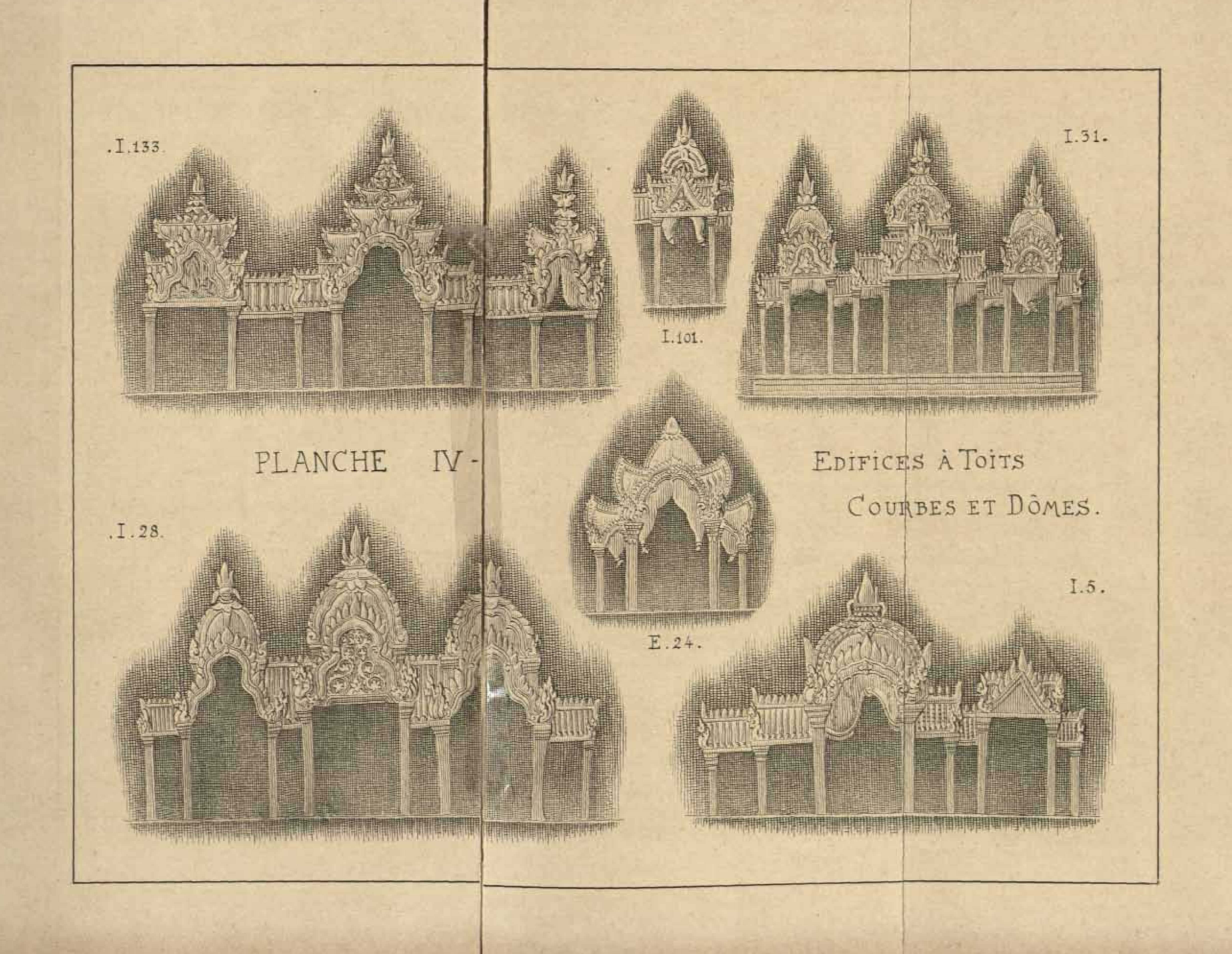
---

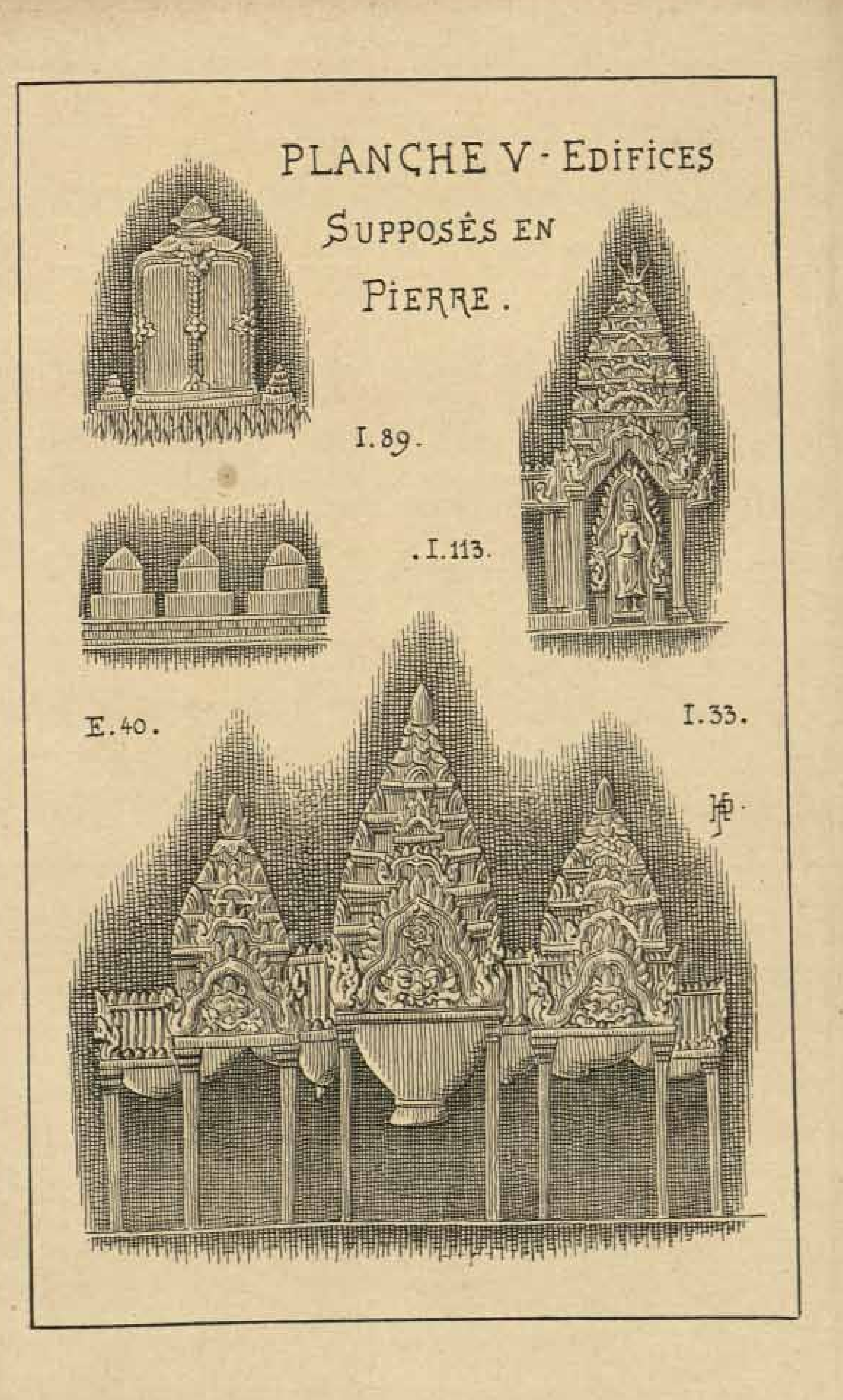
(1) Nous ne retenons que ceux nettement caractérisés comme temples par la présence d'une idole ou d'une divinité, comme palais par celle du roi ou de son trône ; la représentation de celui-ci avec ses attributs royaux sans le roi nous semble une convention pour exprimer le départ du souverain pour la guerre ou pour un voyage.



E.29.
I.120.
E.33
I.41
BAPHUON
I.6.
E.18-17.
E.26.
I.120.
PLANCHE II
GALERIES
ET EDIFICES A
ÉTAGE (?)
I.118
E.87.
I.23
I.23


I.48.
.I.102
I.102.
I.74.
PLANCHE III -
EDIFICES COMPLEXES.
.I.37.
.E.67.
I.1.
BANTÃI ČMAR 7.


.I.133
I.101.
I.31.
PLANCHE IV - EDIFICES À TOITS COURBES ET DÔMES.
.I.28.
E.24.
I.5.


PLANCHE V - EDIFICES
SUPPOSÉS EN
PIERRE.
I. 89.
. I. 113.
E. 40.
I. 33.

LES TOMBEAUX DES NGUYỄN 阮

Par RICHARD ORBAND,

Administrateur des Services civils de l'Indochine.

Avertissement.

Cette étude a pour but essentiel de donner un inventaire aussi méthodique et aussi complet que possible des sépultures impériales et princières de la famille des Nguyễn 阮. Elle est divisée en trois parties bien distinctes qui comprennent respectivement :

a) la 1re partie, une liste raisonnée des princes ancêtres de la dynastie, des Empereurs proprement dits, des femmes de ces princes et de ces Empereurs, et enfin des tombeaux de ces différents personnages ;

b) la 2e partie, une liste analogue pour les princes *fils* des anciens seigneurs (*chủ* 主) ancêtres de la dynastie, liste basée sur les *hệ* 系 constitués après le décès de ces seigneurs ;

c) la 3e partie, une liste analogue, suivant les *hệ* s'il y a lieu, pour les fils des différents Empereurs de la dynastie régnante.

Ces listes diverses indiqueront pour chaque personnage les noms officiels, les dates de naissance et de mort, les titres et titres posthumes, le nom et l'emplacement du tombeau. Tous les renseignements ont été puisés à la meilleure des sources, au *Ngọc-Điệp* 玉牒 lui-même, à la *Généalogie impériale* officielle des Nguyễn.

Le *Ngọc-Điệp* est un recueil des tableaux généalogiques de la dynastie actuelle. Il est établi en deux exemplaires dont l'un est déposé dans un coffre doré au Palais impérial de Huế et dont l'autre est conservé au Bureau des Annales 史館. J'ai pu consulter un de ces exemplaires. Les tableaux généalogiques sont très soigneusement établis (tous les 12 ans) au moyen de documents réunis par le Ministère des Rites [1].

---

[1] Avant Minh-Mạng, le *Ngọc-Điệp* était complété tous les 3 ans par un fonctionnaire du Ministère des Rites. Depuis la 4e année Minh-Mạng une ordonnance impériale exigea que les noms des personnages décédés fussent écrits à l'encre noire et que ceux des princes vivants le fussent à l'encre rouge. — Un décret de la 5e année Minh-Mạng ordonna que les tableaux fussent revisés tous les 6 ans et que le plus grand soin fut apporté au travail de revision. — Depuis la 33e année Tự-Đức

1. — Nguyễn-Hoàng 阮潢.

26 septembre 1525 — 21 mai 1613.

Deuxième fils de Nguyễn-Kim 阮淦 (1) ; fut roi de 1558 à 1613. Connu sous le nom de Tiên-Vương 仙王 ou Tiên-Chủ 仙主.

Eut 12 enfants (10 fils, 2 filles).

Titres : Hạ-khê hầu 夏溪侯.
Đoan quận-công 端郡公.
Trung quân đô-đốc thái-uý đoan quốc-công 中軍都督太尉端國公.
Hữu tướng 右相.

Titre posthume : Thái-tổ Gia-Dụ Hoàng-Đế 太祖嘉裕皇帝.

Tombeau : Trường-cơ 長基.
Village de La-khê 羅溪, huyện de Hương-trà 香茶, province de Thừa-thiên (2).

(1880) le *Ngọc-Điệp* n'est plus revisé que tous les 12 ans, à toutes les années marquées du signe *tý* 子 (signe cyclique qui signifie aussi fils, descendance, postérité). Par conséquent la revision a été faite en 1888, en 1900, en 1912, et sera faite en 1924, en 1936, etc.

Les fonctionnaires désignés par l'Empereur pour l'établissement du *Ngọc-Điệp* sont : un *chánh tổng tài* ; un *phó tổng tài*, choisi parmi les fonctionnaires *tôn thất* ; un *toản tu* et deux *đằng lục*.

Il existe un second recueil généalogique, le *Tôn phổ* qui concerne les Tôn Thất et qui est également établi en deux exemplaires conservés l'un au Bureau des Annales et l'autre au Conseil du Tôn Nhơn. Le *Tôn phổ* est revisé par 4 fonctionnaires : un *tổng toản tu*, un *toản tu* et deux *đằng lục*.

(1) Nguyễn-Kim est le restaurateur des Lê ; il avait les titres de marquis de An-Thanh 安清侯 et de *quốc-công* de Hưng 興國公. Né en 1468, il mourut le 23 mai 1545, à l'âge de 78 ans, et reçut le titre posthume de Triệu-Tổ-Tĩnh-Hoàng-Đế 肇祖靖皇帝. — La sépulture de Nguyễn-Kim est située au mont Thiên-tôn 天尊, huyện de Tống-sơn 宋山, province de Thanh-hóa.

La légende dit : « Lorsque le cercueil fut descendu en terre, le dragon ferma la bouche ; aussitôt éclata un formidable orage qui effraya les assistants et occasionna leur dispersion. Après l'orage, on constata que l'ouverture pratiquée dans les blocs de pierre (semblable à la bouche du dragon) pour constituer la tombe, s'était refermée et qu'une végétation déjà intense recouvrait cet emplacement. Il fut dès lors impossible de reconnaître l'endroit précis où fut inhumé Nguyễn-Kim. »

Le culte s'exerce au pied du mont Thiên-tôn qui, à compter de la 2e année de Minh-Mang (1821), fut désigné sous le nom de Triệu-tường sơn 肇祥山.

(2) Presque tous les tombeaux étant situés dans la province de Thừa-thiên, nous ne répèterons pas cette mention pour les tombeaux suivants et nous nous bornerons, le cas échéant, à indiquer les autres provinces.

2. — Reine GIA-DỤ 嘉裕皇后.

Date de naissance inconnue. Morte le 16e jour d'un 5e mois (année inconnue).

Femme de Nguyễn-Hoàng 阮潢, dit Tiên-Vương [nº 1].
Nom de famille : Nguyễn 阮, mais d'une autre branche que la famille royale.
Mère de Nguyễn-Phúc-Nguyên 阮福源, dit Sãi-Vương (1), qui exerça le pouvoir de 1613 à 1635.

Titre posthume : Thái-tổ Gia-Dụ Hoàng-Hậu 太祖嘉裕皇后.

Tombeau : Vĩnh-cơ 永基.
Village de Hải-cát 海葛, huyện de Hương-trà 香茶.

3. — NGUYỄN-PHÚC-NGUYÊN 阮福源.

16 août 1563 — 19 novembre 1635.

Sixième fils de Nguyễn-Hoàng 阮潢. Connu sous les noms de Sãi-Vương (1), Phật-Chủ 佛主 (2) et Thụy-Dương-Vương 瑞陽王.
Eut 15 enfants (11 fils, 4 filles).

Titres : Thái-Bảo 太保.
Thụy quận-công 瑞郡公.
Nhơn quốc-công 仁國公.

Titre posthume : Hi-tôn Hiếu-Văn Hoàng-Đế. 熙尊孝文皇帝.

Tombeau : Trường-diễn 長衍.
Village de Hải-cát 海葛, huyện de Hương-trà 香茶.

4. — NGUYỄN-PHÚC-LAN 阮福瀾.

13 août 1601 — 19 mars 1648.

Deuxième fils de Nguyễn-Phúc-Nguyên 阮福源. Connu sous les noms de Thượng-Chủ 上主 (3).
Eut 4 enfants (3 fils, 1 fille).

---

(1) Cette appellation ne figure pas au *Ngọc-Điệp*.
(2) La femme de ce prince, Hi-Tôn Hiếu-Văn Hoàng-Hậu 熙尊孝文皇后, fille de Mạc-Kính-Điển 莫敬典 (avait pris le nom de Nguyễn 阮), mère de Nguyễn-Phúc-Lan 阮福瀾 (1635-1648), morte le 12 décembre 1630, a son tombeau Vĩnh-diễn 永衍 dans le Quảng-nam 廣南, village Chiêm-sơn 瞻山.
(3) Il reçut aussi l'appellation de Công-Thượng-Vương, qui ne figure pas au *Ngọc-Điệp*.

Titres : Nhơn-lộc hầu 仁祿侯.
Thè-Tử 世子 (Héritier présomptif) à la mort de Kì 淇, son frère aîné.
Nhơn quận-công thái-bảo 仁郡公太保.
Công-Thượng-Vương [1].

Titre posthume : Thần-tôn Hiếu-Chiêu Hoàng-Đề 神尊孝昭皇帝.

Tombeau : Trường-diên 長延.
Âp de An-bằng 安憑邑, huyện de Hương-trà 香茶.

5. — Nguyễn-Phúc-Tần 阮福瀕.

18 juillet 1620 — 30 avril 1687.

Deuxième fils de Nguyễn-Phúc-Lan 阮福澗. Connu sous les noms de Hiền Chủ 賢主 ou Hiền Vương.
Eut 9 enfants (6 fils, 3 filles).

Titres : Dũng-lễ hầu 勇禮侯.
Dũng quận-công 勇郡公.

Titre posthume : Thái-tôn Hiều-Triết Hoàng-Đề 太尊孝哲皇帝.

Tombeau : Trường-hưng 長興.
Village de Hải-cát 海葛, huyện de Hương-trà 香茶.

6. — Reine Hiếu-Triết 孝哲皇后.

26 avril 1625 — 26 décembre 1684.

Femme de Nguyễn-Phúc-Tần 阮福瀕, dit Hiền-Vương 賢王 (1648-1687).
Nom de famille : Châu 朱.

Titre posthume : Thái-tôn Hiều-Triết Hoàng-Hậu 太尊孝哲皇后.

Tombeau : Vĩnh-hưng 永興.
Phường de An-ninh 安寧坊, huyện de Hương-thủy 香水.

---

[1] La femme de ce prince Hiếu-Chiêu-Hoàng-Hậu 孝昭皇后, nom de famille Đoàn 段, mère de Hiếu-Triết 孝哲, morte le 14 juin 1661, a son tombeau Vĩnh-dinh 永延 dans le Quảng-nam, village de Chiêm-sơn 嶦山.

7. — Reine Hiếu-Triết 孝哲次后.

Date de naissance inconnue. Morte le 21e jour d'un 3e mois (année inconnue).

Seconde épouse de Nguyễn-Phúc-Tần 阮福瀕, dit Hiền Vương 賢王 (1648-1687). Mère de Nguyễn-Phúc-Trăn 阮福溙, dit Ngãi Vương 義王 (1687-1691).
Nom de famille : Tống 宋.

Titre posthume : Thái-tôn Hiếu-Triết Hoàng-thứ-Hậu 太尊孝哲皇次后.

Tombeau : Quang-hưng 光興.
Village de Định-môn 定門, huyện de Hương-trà 香茶.

8. — Nguyễn-Phúc-Trăn 阮福溙.

29 janvier 1650 — 7 février 1691.

Deuxième fils de Nguyễn-Phúc-Tần 阮福瀕. Connu sous les noms de Ngãi-Chủ 義主 et Ngãi-Vương 義王.
Eut 9 enfants (5 fils, 4 filles).

Titres : Hoằng-an hầu 弘恩侯.
Thái-phó Hoằng quốc-công 太傅弘國公.

Titre posthume : Anh-tôn Hiếu-Nghĩa Hoàng-Đế 英尊孝義皇帝.

Tombeau : Trường-mậu 長茂.
Village de Định-môn 定門, lieu dit Kim-ngọc 金玉處, huyện de Hương-trà 香茶.

9. — Reine Hiếu-Nghĩa 孝義皇后.

Née en 1653 (dans les 10 derniers mois). Morte le 23 avril 1696.

Femme de Nguyễn-Phúc-Trăn 阮福溙 dit Ngãi-Vương 義王 (1687-1691). Mère de Nguyễn-Phúc-Chu 阮福凋, dit Tộ-Minh-Vương 祚明王 (1691-1725).
Nom de famille : Tống 宋.

Titre posthume : Anh-tôn Hiếu-Nghĩa Hoàng-Hậu 英尊孝義皇后.

Tombeau : Vĩnh-mậu 永茂.
Village de Định-môn 定門, huyện de Hương-trà 香茶.

10. — Nguyễn-Phúc-Chu 阮福淍.

11 juin 1675 — 1er juin 1725.

Fils aîné de Nguyễn-Phúc-Trăn 阮福溙. Connu sous le nom de Tộ-Minh-Vương 祚明王.

Eut 42 enfants (38 fils, 4 filles) (1).

Titres : Tộ-trường hầu 祚長侯,
Tộ quận-công 祚郡公,
Thiên-túng đạo-nhơn 天縱道人.

Titre posthume : Hiển-tôn Hiếu-Minh Hoàng-Đế 顯尊孝明皇帝.

Tombeau : Trường-thanh 長清.
Village de Định-môn 定門, lieu dit Kim-ngọc 金玉處, huyện de Hương-trà 香茶.

11. — Reine Hiếu-Minh 孝明皇后.

23 octobre 1680 — 12 mars 1716.

Femme de Nguyễn-Phúc-Chu 阮福淍, dit Minh-Vương 明王 (1691-1725). Mère de Nguyễn Phúc-Chú 阮福澍, dit Ninh-Vương 寧王 (1725-1738).

Nom de famille : Hồ 胡, changé en Tống 宋.

Titre posthume : Hiển-tôn Hiếu-Minh Hoàng-Hậu 顯尊孝明皇后.

Tombeau : Vĩnh-thanh 永清.
Village de Trúc-lâm 竹林, huyện de Hương-trà 香茶.

12. — Princesse Nguyễn-Kính 阮敬妃.

Date de naissance inconnue. Morte le 17 août 1714.

Une des femmes de second rang de Nguyễn-Phúc-Chu 阮福淍, dit Minh-Vương 明王 (1691-1726).

Nom de famille : Nguyễn 阮, d'une autre branche que la famille royale.

Tombeau : Village de Trúc-lâm 竹林社, huyện de Hương-trà 香茶縣.

---

(1) Inscrits au *Ngọc Điệp*. En réalité il eut 146 enfants.

13. — Nguyễn-Phúc-Chú 阮福澍.

14 janvier 1697 — 7 juin 1738.

Fils aîné de Nguyễn-Phúc-Chu 阮福淍. Connu sous le nom de Đỉnh-Ninh-Vương 鼎寧王.
Eut 9 enfants (3 fils, 6 filles).

Titres : Đỉnh-thịnh hầu 鼎盛侯.
Đỉnh quốc-công 鼎國公.
Vân-tuyền đạo-nhơn 雲泉道人.

Titre posthume : Túc-tôn Hiếu-Ninh Hoàng-Đế 肅尊孝寧皇帝.

Tombeau : Trường-phong 長豐.
Village Định-môn 定門社, huyện de Hương-trà 香茶縣.

14. — Reine Hiếu-Ninh 孝寧皇后.

Née en 1699 (20ᵉ année de Lê-Chính-Hòa — Kỷ-mão). Morte le 19 août 1720.

Femme de Nguyễn-Phúc-Chú 阮福澍, dit Ninh-Vương 寧王 (1725-1738).
Mère de Nguyễn-Phúc-Khoát 阮福濶, dit Võ-Vương 武王 (1714-1765).
Nom de famille : Trương 張.

Titre posthume : Túc-tôn Hiếu-Ninh Hoàng-Hậu 肅尊孝寧皇后.

Tombeau : Vĩnh-phong 永豐.
Village de Long-hồ 龍湖, huyện de Hương-trà 香茶.

15. — Nguyễn-Phúc-Khoát 阮福濶.

26 septembre 1714 — 7 juin 1765.

Fils aîné de Nguyễn-Phúc-Chú 阮福澍. Connu sous le nom de Hiếu-Võ-Vương 孝武王.
Eut 30 enfants (18 fils, 12 filles). Grand-père de Gia-Long.

Titres: Hiểu-chính hầu 曉正侯.
Hiểu quận-công 曉郡公.
Từ-tế đạo-nhơn 慈濟道人.

Titre posthume : Thế-tôn Hiếu-Vũ Hoàng-Đế 世尊孝武皇帝.

Tombeau : Trường-thái 長泰.
Village de La-khê 羅溪, huyện de Hương-trà 香茶.

16. — Reine Hiếu-Võ 孝武皇后.

Avril 1712 (après le 6) — 8 novembre 1736.

Femme de premier rang de Nguyễn-Phúc-Khoát 阮福闊 ou Võ-Vương 武王 (1738-1765). Mère de Hưng-tổ Hiếu-Khương Hoàng-Đế 興祖孝康皇帝. qui fut le père de Gia-Long 嘉隆.

Titre posthume : Thế-tôn Hiếu-Võ Hoàng-Hậu 世尊孝武皇后.

Tombeau : Vĩnh-thái 永泰.
Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-trà 香茶.

17. — Princesse Tuệ-Tịnh Thánh-Mẫu Nguyên-Sư 慧靖聖母元師.

1734 — 8 juillet 1804.

Une des femmes de second rang de Nguyễn-Phúc-Khoát 阮福闊 ou Võ-Vương 武王 (1738-1765). Mère de Nguyễn-Phúc-Thuần 阮福淳 ou Huệ-Vương 惠王 (1765-1777) qui fut l'oncle de Gia-Long 嘉隆.
Nom de famille : Nguyễn 阮, d'une autre branche que la famille royale.

Titre : Thiệu-long giáo-chủ 紹隆教主.

Tombeau : Village de An-cựu 安舊社, lieu dit Nhứt-tây-ấp 一西邑, huyện de Hương-thủy 香水.

18. — Princesse Trần 陳貴人.

21 mai 1716 — 26 avril 1751.

Une des femmes de second rang de Nguyễn-Phúc-Khoát 阮福闊 ou Võ-Vương 武王 (1738-1765).
Nom de famille : Trần 陳.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-trà 香茶.

19. — Nguyễn-Phúc-Thuần 阮福淳.

31 décembre 1753 — 18 octobre 1777.

Seizième fils de Nguyễn-Phúc-Khoát 阮福闊 et d'une femme de second rang. Oncle de Gia-Long 嘉隆. Avait abdiqué et cédé le pouvoir à Dương 暘 (Hoàng-Tôn 皇孫), fils du prince Hiệu 昊 qui était le 9e fils de Võ-Vương 武王. Tué par Nguyễn-Văn-Lữ 阮文呂 troisième frère des Tây-sơn en 1777.

Peu après (1778) Dương 暘 fut également tué. Connu sous les noms de Huệ-Vương (¹) ou Hiếu-Định-Vương 孝定王.

Sans enfant.

Titres : Khánh-phủ đạo-nhơn 慶明道人.
Thái-Thượng-Vương 太上王 (²).

Titre posthume : Duệ-tôn Hiếu-Định Hoàng-Đế 睿尊孝定皇帝.

Tombeau : Trường-thiệu 長紹.
Village de La-khê 羅溪, huyện de Hương-trà 香茶.

20. — NGUYỄN-PHÚC-LUÂN 阮福綸 ou GỌ 棋.

11 juin 1733 — 24 octobre 1765.

Deuxième fils de Nguyễn-Phúc-Khoát 阮福闊. Dépossédé du trône par son frère Thuần 淳, écarté par le parti de Trương-Phúc-Loan 張福巒, Quốc-phó-chưởng-hộ-bộ 國傅掌戶部.

Eut 10 enfants (6 fils, 4 filles). Père de Gia-Long 嘉隆 (³).

Titre : Chưởng-cơ 掌奇.

Titre posthume : Hưng-tổ Hiếu-Khương Hoàng-Đế 興祖孝康皇帝.

Tombeau : Cơ-thánh 基聖.
Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

(¹) Cette appellation ne figure pas au *Ngọc-Điệp*.

(²) Ce titre lui fut conféré le 4ᵉ jour, 11ᵉ mois, année *bính-thân*, 37ᵉ année de Lê-Cảnh-Hưng (1776), par son neveu Dương 暘 (Hoàng-Tôn 皇孫) qui s'était vu attribuer le pouvoir.

(³) Le prince, père de Gia-Long, avait été enterré au village de Cư-hóa qui dépendait du huyện de Hương-trà.

En l'année *canh-tuất*, 11ᵉ année de Thế-Tổ-Vương-Vị (1790), la sépulture fut profanée sur l'ordre des Tây-sơn (Nguyễn-Văn-Huệ). Le général Nguyễn-Văn-Ngụ fit jeter les ossements du prince dans un trou profond qui se trouvait devant le tombeau. Un vieil habitant de Cư-hóa, nommé Nguyễn-Ngọc-Huyên, descendit une nuit dans l'abîme, accompagné de ses fils Ngọc-Hồ et Ngọc-Đoái ; il recueillit les ossements qu'il cacha en lieu sûr.

En l'année *tân-dậu*, 22ᵉ année de Thế-Tổ-Vương-Vị (1801) après que Nguyễn-Ánh (Gia-Long) eut repris la capitale de Huế, il fut informé de l'acte accompli par Ngọc-Huyên en vue d'assurer la conservation des restes mortels de son père. Gia-Long ordonna qu'il serait procédé, au jour faste, à une translation de ces restes sur l'ancien emplacement (Cơ-thánh). Il prescrivit également de changer le nom du village de Cư-hóa en celui de Cư-chánh. Il accorda aux habitants de ce village l'exemption de l'impôt des corvées, et leur confia le service de thủ-hộ (garde du tombeau). Il octroya

21. — Reine Hiếu-Khương 孝康皇后.

2 août 1738 — 30 octobre 1811.

Femme de second rang de Nguyễn-Phúc-Luân 阮福㫻 ou Gọ 柤. Mère de Nguyễn-Ánh 阮暎 (Gia-Long 嘉隆).

Nom de famille : Nguyễn 阮, d'une autre branche que la famille royale.

Reçut en 1779 (3e mois de la 40e année de Lê-Cảnh-Hưng) de son fils le titre de quốc-mẫu 國母.

Titre posthume : Hưng-tổ Hiếu-Khương Hoàng-Hậu 興祖孝康皇后.

Tombeau : Thụy-thánh 瑞聖.
Village de Định-môn 定門, huyện de Hương-trà 香茶.

22. — Nguyễn-Phúc-Ánh 阮福暎.

8 février 1762 — 3 février 1820.

Petit-fils de Nguyễn-Phúc-Khoát 阮福闊 (Võ-Vương 武王), troisième fils de Nguyễn-Phúc-Luân 阮福㫻 ou Gọ 柤. Reçut à sa naissance le nom de Chưởng 種 qui fut changé en celui de Ánh 暎 à l'âge de 4 ans, puis en celui de Noản 㬉 à son avènement.

Exerce le pouvoir à partir de 1778, date à laquelle il reçoit le titre de Đại-nguyên-soái nhiếp-quốc-chánh 大元帥攝國政.

à Nguyễn-Ngọc-Huyên le titre de cai-đội et fit rappeler à Huế, pour les récompenser aussi, les fils de ce vieillard, Ngọc-Hồ et Ngọc-Đoài qui, à cette époque, accomplissaient leur service militaire au Bình-định (Extrait du *Thiệt-lục-đệ-nhứt-kỷ*, 1re partie).

En la 11e année de son règne, au 3e mois (année *canh-dần* — 1830) l'Empereur Minh-Mạng s'étant rendu au tombeau du père de Gia-Long (Cơ-thánh) fit l'éloge de Nguyễn-Ngọc-Huyên, cai-đội, et de ses fils qui avaient reçu chacun un grade de Thứ-đội-trưởng ; il attribua au premier le titre posthume de An-ninh-Bá et chargea spécialement de la garde du tombeau son petit-fils Ngọc-Đạc qu'il fit Cẩm-y-vệ-hiệu-úy. Il ordonna encore qu'il serait attribué aux descendants possibles de cette famille le titre de cẩm-y-vệ-thiên-hộ. Il fit construire, à proximité de la pagode du génie de la montagne Hưng-nghiệp où se trouve la sépulture Cơ-thánh, un temple destiné au culte de An-ninh-Bá. L'entretien de ce temple doit-être assuré par le Gouvernement. Aux fêtes de Xuân-tế (Printemps), Thu-tế (Automne), Thanh-minh (Visite des tombeaux au 3e mois) et au Tết, il doit être fait à ce temple l'offrande d'un bœuf.

Quelques années plus tard, l'Empereur accorda à Nguyễn-Ngọc-Huyên le nouveau titre posthume de Hộ-lăng-vệ-vệ-úy (3e degré 2e classe) (Extrait du *Thiệt-lục-đệ-nhị-kỷ*, 2e partie).

N. Le village de Cư-hóa dont le nom fut changé en celui de Cư-chánh dépendait du huyện de Hương-trà. Il dépend maintenant du huyện de Hương-thủy.

Il prend le titre de Vương en 1780 et exerce le pouvoir avec le titre de roi jusqu'en 1802, date à laquelle il prend le titre d'Empereur.
Il règne de 1802 à 1820 avec le titre de Gia-Long 嘉隆
Eut 31 enfants (13 fils, 18 filles).

Titre posthume : Thè-tổ Cao Hoàng-Đè 世祖高皇帝.

Tombeau : Thiên-thọ 天授.
Village de Định-môn 定門, huyện de Hương-trà 香茶.

23. — Reine Thừa-Thiên Cao 承天高皇后.

18 janvier 1762 — 4 février 1814.

Femme de premier rang de Nguyễn-Ánh 阮映 (Gia-Long).
Nom de famille : Tống 宋.

Titre posthume : Thừa-Thiên Cao Hoàng-Hậu 承天高皇后.

Sépulture comprise dans le Thiên-thọ 天授, village de Định-môn 定門, huyện de Hương-trà 香茶.

24. — Reine Thuận-Thiên Cao 順天高皇后.

4 janvier 1769 — 6 novembre 1846.

Femme de second rang de Nguyễn-Ánh 阮映 (Gia-Long). Mère de Minh-Mạng 明命 (1820-1841).
Nom de famille : Trần 陳.

Titre posthume : Thuận-Thiên Cao Hoàng-Hậu 順天高皇后.

Tombeau : Thiên-thọ hữu 天授右.
Village de Định-môn 定門, huyện de Hương-trà 香茶.

25. — Minh-Mạng 明命.

25 mai 1791 — 11 janvier 1841.

Quatrième fils de Gia-Long 嘉隆. Reçut à sa naissance le nom de Đảm 膽 et à son avènement celui de Hạo 晈.
Eut 142 enfants (78 fils, 64 filles).
Il fut nommé Héritier présomptif, Hoàng-Thái-Tử 皇太子, le 3 juillet 1816.
Le 14 février 1820 il devint Empereur avec le titre de période Minh-Mạng 明命. Période de règne : 1820-1841.

Titre posthume : Thánh-tổ Nhơn Hoàng-Đế 聖祖仁皇帝.

Tombeau : Hiếu-lăng 孝陵.
Village de Hải-cát 海葛, huyện de Hương-trà 香茶.

26. — Reine TÁ-THIÊN NHƠN 佐天仁皇后.

6 juin 1791 — 8 juillet 1825.

Femme de premier rang de Minh-Mạng 明命 (1820-1841). Mère de Thiệu-Trị 紹治 (1841-1847).
Nom de famille : Hồ 胡.

Titre posthume : Tá-Thiên Nhơn Hoàng-Hậu 佐天仁皇后.

Tombeau : Hiếu-đông 孝東.
Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

27. — THIỆU-TRỊ 紹治.

16 juin 1807 — 4 novembre 1847.

Fils aîné de Minh-Mạng 明命. A sa naissance, reçut le nom de Dụng ou Dơng 𣈔 et à sa majorité celui de Miên-Tôn 綿宗.
Eut 64 enfants (29 fils, 35 filles).

Titre : Trường-Khánh công 長慶公.
Le 12 février 1841 il devint Empereur et prit le nom de Toàn 旋 avec le titre de période Thiệu-Trị.
Période de règne : 1841-1847.

Titre posthume : Hiến-tổ Chương Hoàng-Đế 憲祖章皇帝.

Tombeau : Xương-lăng 昌陵.
Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香茶.

28. — Reine NGHI-THIÊN CHƯƠNG 儀天章皇后.

20 juin 1810 — 22 mai 1901.

Femme de Thiệu-Trị 紹治 (1841-1847). Mère de Tự-Đức 嗣德 (1848-1883).
Nom de famille : Phạm 范.

Titre posthume : Nghi-Thiên Chương Hoàng-Hậu 儀天章皇后.

Tombeau : Xương-thọ 昌壽.
Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

29. — Tự-Đức 嗣 德.

22 septembre 1829 — 19 juillet 1883.

Deuxième fils de Thiệu-Trị 紹 治. A sa naissance reçoit le nom de Hường-Nhậm 洪 注.

Empereur le 29 octobre 1848, prend le nom de Hường-Thì 洪 時, et règne de 1848 à 1883.

Titre posthume : Dực-tôn Anh Hoàng-Đế 翼 尊 英 皇 帝.

Tombeau : Khiêm-lăng 謙 陵.
Village de Nguyệt-biều 月 瓢, huyện de Hương-thủy 香 水.

30. — Reine Lệ-Thiên Anh 儷 天 英 皇 后.

30 juin 1828 — 24 mai 1902.

Femme de premier rang de Tự-Đức 嗣 德 (1848-1883).
Nom de famille : Võ 武.

Titre posthume : Lệ-Thiên Anh Hoàng-Hậu 儷 天 英 皇 后.

Tombeau : Khiêm-thọ 謙 壽.
Village de Nguyệt-biều 月 瓢, huyện de Hương-thủy 香 水.

31. — Nguyễn-Phúc-Ưng-Chân 阮 福 膺 禛 Dục-Đức 育 德.

23 février 1852 — 6 octobre 1883.

Deuxième fils de Hường-Y 洪 依 Thoại Thái-Vương 瑞 太 王 qui était le quatrième fils de Thiệu-Trị 紹 治.

Nom à sa naissance : Ưng-Chân ou Chơn 禛.

En la 21e année de son règne, Tự-Đức qui n'avait pas d'enfants désigna Ưng-Chân comme prince héritier ; il fit alors construire pour ce prince une maison d'habitation sur laquelle il fit poser les caractères Dục-Đức 育 德, d'où le surnom de Dục-Đức donné au futur Empereur.

Titre : Thụy quốc-công 瑞 國 公.
Devint Empereur en 1883 ; ne régna que pendant quelques jours.

Titre posthume : Cung-tôn Huệ Hoàng-Đế 恭 尊 惠 皇 帝.

Tombeau : An-lăng 安 陵.
Village de An-cựu 安 舊, huyện de Hương-thủy 香 水.

32. — Reine TỪ-MINH 慈明皇后

8 septembre 1855 — 27 décembre 1906.

Femme de premier rang de Nguyễn-Phúc-Ưng-Chân 阮福膺禛 surnommé Dục-Đức 育德. Mère de Thành-Thái 成泰 (1889-1907).
Nom de famille : Phan 潘.

Titre : Từ-Minh Hoàng-Thái-Hậu 慈明皇太后.

Sépulture comprise dans An-lăng 安陵, village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

33. — HIỆP-HÒA 協和.

1er novembre 1847 — 29 novembre 1883.

Vingt-neuvième fils de Thiệu-Trị 紹治, frère de Tự-Đức 嗣德 qui était le 2e fils.
Nom à sa naissance : Hường-Dật 洪佚.
Nom à son avènement, le 30 juillet 1883 : Thăng 昇.

Titre : Lãng quốc-công 朗國公.
Devient Empereur le 30 juillet 1883; prend le titre de période : Hiệp-Hoà 協和.
Déposé (廢帝) le 30 novembre.

Titre posthume : Văn lãng quận-vương 文朗郡王.

Tombeau : Ấp de An-bằng 安憑邑, huyện de Hương-trà 香茶.

34. — KIẾN-PHÚC 建福 (1).

12 février 1869 — 31 juillet 1884.

Troisième fils de Kiên-Thái-Vương 堅太王, qui était le vingt-sixième fils de Thiệu-Trị 紹治. Il est donc petit-fils de Thiệu-Trị, neveu de Tự-Đức et de Hiệp-Hoà, frère de Đồng-Khánh et cousin de Dục-Đức.
Nom à sa naissance : Ưng-Đăng 膺登.
1870 (23e année Tự-Đức) devient Hoàng-Tử 皇子 et prend le nom de Ưng-Hựu 膺祜.
A son avènement, le 29 novembre 1883, prend le nom de Hiệu 昊.
Période de règne : 1883-1884.

(1) La prononciation Kiến-Phước est courante, mais peu correcte.

Titre posthume : Giảng-tôn Nghị Hoàng-Đế 簡尊毅皇帝.

Tombeau : Bồi-lăng 倍陵.
Village de Dương-xuân-thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

35. — Đồng-Khánh 同慶.

19 février 1864 — 28 janvier 1889.

Fils aîné du Kiên-Thái-Vương 堅太王, 26e fils de Thiệu-Trị 紹治. Il est donc petit-fils de Thiệu-Trị, neveu de Tự-Đức et de Hiệp-Hòa, cousin de Dục-Đức, frère de Kiến-Phúc (Ưng-Đăng) et de Ưng-Lịch qui, après Kiến-Phúc, régna sous le nom de période Hàm-Nghi 咸宜 jusqu'au 5 juillet 1885.

Porte successivement les noms de Ưng-Kỷ 膺豉 et Ưng-Đường 膺禟. A son avènement, le 14 septembre 1885, prend le nom de Biện 昪 et le titre de période Đồng-Khánh 同慶.

Eut 4 enfants (2 fils, 2 filles).

Période de règne : 1885-1889.

Titre posthume : Cảnh-tôn Thuần Hoàng-Đế 景尊純皇帝.

Tombeau : Tư-lăng 思陵.
Village de Dương-xuân-thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

DEUXIÈME PARTIE

Les tombeaux des princes fils des anciens Chủ 主 classés d'après les Hệ 系 (1) constitués après la mort des Chủ.

I

Premier hệ.

Les fils de Nguyễn-Kim 阮淦.

1. — Uông 汪.

Date de naissance inconnue. Tué par Trịnh-Kiểm 鄭檢 (2) le 11e jour du 1er mois d'une année inconnue.

Père d'un fils.

Titre : Tả-tướng quận-công 左相郡公.

Tombeau : Aucun renseignement.

2. — Nguyễn-Hoàng 阮潢.

(Cf., 1re partie, no 1).

---

(1) *Hệ* 系, branche formée par les descendants de chacun des neuf premiers chủ 主 (seigneurs du Sud). Le 10e n'ayant pas eu d'enfants n'a pas formé de *hệ*.

1. Nguyễn-Kim 阮淦 (Cf. 1re partie, p. 2, note 1).
2. Nguyễn-Hoàng 阮潢 (*ibid.*, p. 2, no 1).
3. Nguyễn-Phúc-Nguyên 阮福源 (*ibid.*, p. 3, no 3).
4. Nguyễn-Phúc-Lan 阮福瀾 (*ibid.*, p. 3, no 4).
5. Nguyễn-Phúc-Tần 阮福瀕 (*ibid.*, p. 4, no 5).
6. Nguyễn-Phúc-Trăn 阮福溙 (*ibid.*, p. 5, no 8).
7. Nguyễn-Phúc-Chu 阮福淍 (*ibid.*, p. 6, no 10).
8. Nguyễn-Phúc-Chú 阮福澍 (*ibid.*, p. 7, no 13).
9. Nguyễn-Phúc-Khoát 阮福濶 (*ibid.*, p. 7, no 15).
10. Nguyễn-Phúc-Thuần 阮福淳 (*ibid.*, p. 8, no 19).

Le père de Gia-Long, nommé Luân 綸 ou Gọ 棋 (*ibid.*, p. 9, no 20) n'exerça pas le pouvoir ; il fut écarté par un parti politique, au profit de son frère Thuần 淳 (16e fils). Il n'a donc pas formé de *hệ*.

(2) Trịnh-Kiểm était le mari de la sœur de Uông, nommé Ngọc-Bảo 玉寶.

II

DEUXIÈME HỆ.

Les fils de Nguyễn-Hoàng 阮潢.

1. — HÀ 河.

Date de naissance inconnue. Mort le 26 avril 1566.

Père de 6 fils.

Titres : Tả đô-đốc quận-công 左都督郡公.
Thái-bảo 太保.

Tombeau : Village de Bích-la 碧羅, huyện de Đăng-xương 登昌, province de Quảng-trị 廣治.

2. — HÁN 漢.

Date de naissance inconnue. Tué par Mạc-Kính-Cung 莫敬恭, fils de Mạc-Kính-Điển 莫敬典 le 18 octobre 1593.

Père de 3 enfants (2 fils, 1 fille).

Titre : Tả đô-đốc quận-công 左都督郡公.

Titre posthume : Nhơn công 仁公.

Tombeau : Province de Thanh-hóa 清化.

3. — THÀNH 成.

Date de naissance inconnue. Mort à l'âge de 17 ans.

4. — DIỄN 演.

Date de naissance inconnue. Tué à la guerre le 1er janvier 1598 par les rebelles Quỳnh-Thụy et Lê au combat de Hồ-mang (Hải-dương, Tonkin).

Père de 4 fils.

Titre : Tả đô-đốc quận-công 左都督郡公.

Titre posthume : Thái-bảo nghĩa-liệt 太保義烈.

Tombeau : Village de An-cự 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

5. — Hải 海.

Date de naissance inconnue. Mort le 24 décembre 1616.

Père de 4 fils.

Titre : Tả đô-đốc quận-công 左都督郡公.

Titre posthume : Thái-bảo hùng-tuấn 太保雄俊.

Tombeau : Province de Thanh-hóa 清化.

6. — Nguyễn-Phúc-Nguyên.

(Cf., 1re partie, no 3).

7. — Hiệp 洽.

8. — Trạch 澤.

Condamnés à mort pour conspiration [1].

9. — Dương 洋.

Date de naissance inconnue. Mort sans enfant entre le 10 novembre et le 10 décembre 1558.

Titre : Tả đô-đốc quận-công 左都督郡公.

Tombeau : Aucun renseignement.

10. — Khê 溪.

19 février 1589 — 22 août 1646.

Père de 29 enfants : 13 fils et 16 filles.

Titre : Tổng-trấn quận-công 總鎮郡公.

Titre posthume : Khai-quốc-tôn thần-tôn nhơn phủ tôn lịnh 開國尊臣尊人府尊令.

Tombeau : Village de Hiền-sĩ 賢士, huyện de Phong-điền 豐田.

---

[1] Mention figurant au contrôle des tôn thất.

III

Troisième hệ.

Les fils de Nguyễn-Phúc-Nguyên 阮福源.

1. — Kỳ 淇.

Date de naissance inconnue. Mort le 22 juillet 1631.

Père de 4 fils.

Titre : Chưởng-cơ hữu-phủ chưởng-phủ-sự 掌奇右府掌府事.

Titre posthume : Thiếu-bảo quận-công 少保郡公.

Tombeau : Village de Thanh-quất 青橘, huyện de Diên-phúc 延福, province de Quảng-nam 廣南.

2. — Nguyễn-Phúc-Lan 阮福瀾.

(Cf., 1re partie, no 4)

3. — Anh 渶.

4. — Trung 忠.

Condamnés à mort pour conspiration (1).
Pas d'enfant, ni l'un ni l'autre.

5. — An 安.

Aucun renseignement. Mort sans postérité.

6. — Vĩnh 永.

Dates de naissance et de décès inconnues.

Père de 7 fils.

Titre : Đô-đốc hữu-phủ quận-công 都督右府郡公.

(1) Mention figurant au contrôle des tôn thất.

7. — Lộc 祿.

8. — Tứ 泗.

9. — Thiệu 紹.

Dates de naissance et de décès inconnues.
Morts sans postérité.

10. — Vinh 榮.

Date de naissance inconnue. Mort le 16e jour du 12e mois d'une année inconnue.

Père d'un fils.

Titre : Chưởng-cơ quận-công 掌奇郡公.

Tombeau : Village de Phú-xuân 富春, huyện de Hương-trà 香茶.

11. — Đôn 敦.

Date de naissance inconnue. Mort le 18e jour du 9e mois d'une année inconnue.

Père d'un fils.

Tombeau : Village de Phú-xuân 富春, huyện de Hương-trà 香茶.

IV

Quatrième hệ.

Les fils de Nguyễn-Phúc-Lan 阮福瀾.

1. — Võ 武.

Dates de naissance et de décès inconnues.
Mort sans postérité.

2. — Nguyễn-Phúc-Tần 阮福瀕.

(Cf., 1re partie, no 5).

3. — QUINH 瓊.

Dates de naissance et de décès inconnues.
Mort sans postérité.

V

CINQUIÈME HỆ.

Les fils de Nguyễn-Phúc-Tần 阮福瀕.

1. — DIỄN 演 appelé aussi HÁN 漢.

28 septembre 1640 — 18 novembre 1684.

Père de 6 fils.

Titres : Thế-tử 世子.
Chưởng-dinh 掌營.

Titre posthume : Thiếu-sư quận-công 少師郡公.

Tombeau : Village de Trúc-lâm 竹林, huyện de Hương-thủy 香水.

2. — NGUYỄN-PHÚC-TRĂN 阮福溙.

(Cf., 1re partie, n° 8).

3. — TRĂNG 溙 appelé aussi HUYỀN 玄.

15 janvier 1652 — 6 septembre 1685.

Père d'un fils.

Titre : Chưởng-cơ 掌奇.

Titre posthume : Thiếu-bảo quận-công 少保郡公.

Tombeau : Village de Lại-thế 賴世, huyện de Phú-vang 富榮.

4. — Thuần 淳.

1653 — 6 août 1675.

Titre : Chưởng-cơ nguyên-súy 掌奇元帥.

Titres posthumes : Thiếu-úy quận-công gia khai quốc tôn thần 少尉郡公加開國尊臣.
Oai quốc-công 威國公.

Tombeau : Village de Hiền-sĩ 賢士, huyện de Phong-điền 豐田.

5. — Niên 年.

6. — Diệu 遶.

Dates de naissance et de décès inconnues.
Morts sans postérité.

VI

Sixième hệ.

Les fils de Nguyễn-Phúc-Trăn 阮福溙.

1. — Nguyễn-Phúc-Chu.

(Cf., 1re partie, n° 10).

2. — Tuần 遁.

3. — Toàn 全.

Dates de naissances et de décès inconnues.
Morts sans postérité.

4. — Trinh 貞.

Mort sans postérité.

Titre : Ngoại tả-chưởng dinh 外左掌營.

5. — Quảng 廣.

Dates de naissance et de décès inconnues.
Mort sans postérité.

VII

SEPTIÈME HỆ.

Les fils de Nguyễn-Phúc-Chu 阮福淍.

1. — Nguyễn-Phúc-Chú 阮福澍.
(Cf., 1re partie, n° 13).

2. — Thể 體.

22 août 1689 — 8 novembre 1762.

Père de 7 fils.

Titres : Thủy-cơ 水奇.
Chưởng-cơ 掌奇.

Titre posthume : Chưởng-dinh 掌營.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

3. — Inconnu (1).

4. — Long 龍.

13 avril 1693 — 24 avril 1743.

Père de 7 enfants : 4 fils, 3 filles.

Titre : Chưởng-vệ sự 掌衛事.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

---

(1) Le *Ngọc-điệp* ne donne aucun renseignement sur le 3e fils de Nguyễn-Phúc-Chu, pas même son nom.

5. — Hải 海.

Date de naissance inconnue. Mort le 20e jour du 9e mois d'une année inconnue.

Père de 2 fils.

Tombeau : Village de Long-hồ 隆湖, huyện de Hương-trà 香茶.

6. — Mort né.

7. — Liêm 濂.

Date de naissance inconnue. Mort le 25e jour du 10e mois d'une année inconnue.

Père de 2 fils.

Tombeau : Village de Bằng-lãng 憑浪, huyện de Hương-thủy 香水.

8. — Tứ 泗 appelé aussi Đáng 旦.

15 février 1699 — 18 juillet 1753.

Père de 5 fils.

Titre : Nội-hữu cai-đội 內右該隊.

Titre posthume : Thiếu-sư quốc-công 少師國公.

Tombeau : Xứ de Động-hoàn 洞丸, village de Võ-xá 武舍, huyện de Hương-thủy 香水.

9. — Tỷ 泚 appelé aussi Đường 棠.

5 décembre 1699 — 1er septembre 1763.

Père de 8 enfants (7 fils, 1 fille).

Titre : Chưởng-cơ trấn-vũ 掌奇鎮武.

Titre posthume : Chưởng-dinh 掌營.

Tombeau : Village de Lang-xá 廊舍, huyện de Hương-thủy 香水.

10. — Lân 麟.

Date de naissance inconnue. Mort le 12ᵉ jour du 2ᵉ mois d'une année inconnue.

Père d'un fils.

Tombeau : Village de Trúc-lâm 竹 林, huyện de Hương-trà 香 茶.

11. — Chấn 振.

Date de naissance inconnue. Mort le 31 mars 1738.

Père de 6 fils.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居 正, huyện de Hương-thủy 香 水.

12. — Điển 淟 appelé aussi Hoa 嘩

14 avril 1700 — 23 juillet 1739.

Père de 7 enfants (4 fils, 3 filles).

Titre : Hữu-thủy cai-đội 右 水 該 隊.

Titre posthume : Thái-bảo quốc-công 太 保 國 公.

Tombeau : Village de Bàng-lãng 憑 浪, huyện de Hương-thủy 香 水.

13. — Đăng 登.

28 avril 1702 — mars 1763.

Père de 2 fils.

Titre : Chưởng-cơ 掌 奇.

Titre posthume : Chưởng-dinh 掌 營.

Tombeau : Village de Dương-hoà 陽 和, huyện de Hương-trà 香 茶.

14. — Thiện 繕.

26 mars 1703 — 28 février 1740.

Père de 3 enfants (2 fils, 1 fille).

Titre : Cai-đội 該隊.

Titre posthume : Cai-cơ 該奇.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

15. — Khánh 慶.

17 juin 1704 — 13 juin 1748.

Père de 3 fils.

Titre : Cai-đội 該隊.

Titre posthume : Cai-cơ 該奇.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

16. — Cảo 杲.

7 juin 1706 — 7 mai 1762.

Père de 6 fils.

Titre : Cai-đội 該隊.

Titre posthume : Cai-cơ 該奇.

Tombeau : Village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

17. — Bình 平.

Dates de naissance et de décès inconnues.

Père d'un fils.

Titre : Chưởng-cơ 掌奇.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

18. — Tú 秀.

Date de naissance inconnue. Mort le 8e jour du 7e mois d'une année inconnue.

Père de 3 fils.

Titre posthume : Chưởng-cơ quận-công 掌奇郡公.

Tombeau : Village Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

19. — Phó 傅.

Date de naissance inconnue. Mort le 1er jour du 1er mois d'une année inconnue.

Père de 2 fils.

Titre : Cai-cơ 該奇.

Titre posthume : Chưởng-vệ sự quận-công 掌衛事郡公.

Tombeau : Ấp de Châu-chữ 朱渚, huyện de Hương-thủy 香水.

20. — Sáng 昌.

4 avril 1707 — 31 mai 1765.

Père de 3 enfants (2 fils, 1 fille).

Tombeau : Village de Trúc-lâm 竹林, huyện de Hương-trà 香茶.

21. — Quận 郡.

Date de naissance inconnue. Mort le 29e jour du 10e mois d'une année inconnue.

Père d'un fils.

Tombeau : Village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

22. — Luân 倫 appelé aussi Yến 偃.

30 janvier 1708 — 24 octobre 1748.

Père de 3 fils.

Titre : Cai-đội 該隊.

Titre posthume : Cai-cơ 該奇.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

23. — Bính 柄.

16 novembre 1708 — 4 juin 1765.

Père de 4 fils.

Titre : Cai-đội 該隊.

Titre posthume : Cai-cơ 該奇.

Tombeau : Village de Thanh-lam 青藍, huyện de Hương-thủy 香水.

24. — Tôn 宗.

Date de naissance inconnue. Mort le 10e jour du 3e mois d'une année inconnue.

Père d'un fils.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

25. — Nghyềm 儼 appelé aussi Mạnh 孟.

Date de naissance inconnue. Mort le 23e jour du 9e mois d'une année inconnue.

Père de 2 fils.

Titre : Chưởng-cơ 掌奇.

Tombeau : Village de Thanh-thủy 清水, huyện de Hương-thủy 香水.

26. — Thung 椿.

Date de naissance inconnue. Mort le 6e jour du 2e mois d'une année inconnue.

Père d'un fils.

Titre : Chưởng-cơ 掌奇.

Tombeau : Village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

27. — Phong 灃 appelé aussi Aí 豚.

28 mars 1709 — 8 novembre 1754.

Père de 2 fils.

Titre : Hữu-nhựt chưởng-cơ 右翼掌奇.

Titre posthume : Thiếu-bảo quận-công 少保郡公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

28. — Hiệu 昊.

Date de naissance inconnue. Mort le 22e jour du 2e mois d'une année inconnue.

Père d'un fils.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

29. — Kỷ 紀.

Date de naissance inconnue. Mort le 8 mai 1743.

Père de 2 fils.

Titre : Chưởng-cơ 掌奇.

Tombeau : Village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

30. — Thuyên 詮.

Date de naissance inconnue. Mort le 5e jour du 3e mois d'une année inconnue.

Père d'un fils.

Titre : Chưởng-cơ 掌奇.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

31. — Hanh 亨.

Aucun renseignement.

Père d'un fils.

32. — Lộc 禄.

13 août 1712 — 28 juillet 1774.

Père de 2 fils.

Titre : Cai-đội 該隊.

Titre posthume : Cai-cơ 該奇.

Tombeau : Village de Thanh-thủy 清水, huyện de Hương-thủy 香水.

33. — TRIÊM 霑 surnommé ĐỐC CÔNG 篤公.

13 mars 1725 — 4 août 1788.

Père de 4 enfants (3 fils, 1 fille).

Titre : Chưởng-cơ 掌奇.

Tombeau : Village de Phú-xuân 富春, huyện de Hương-trà 香茶.

34. — KHIÊM 謙.

Date de naissance inconnue. Mort le 17e jour du 5e mois d'une année inconnue.

Père d'un fils.

Tombeau : Village de Bằng-lãng 憑浪, huyện de Hương-thủy 香水.

35. — Mort-né.

36. — Mort-né.

37. — Độ 度.

16 juin 1725 — 29 juin 1752.

Père d'un fils.

Titre : Chưởng-cơ 掌奇.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

38. — Tài 財.

Date de naissance inconnue. Mort le 17e jour du 7e mois d'une année inconnue.

Père de 2 fils.

Tombeau : Village de Phú-xuân 富春, huyện de Hương-trà 香茶.

VIII

Huitième hệ.

Les fils de Nguyễn-Phúc-Chú 阮福澍

1. — Nguyễn-Phúc-Khoát 阮福濶.

(Cf., 1re partie, n° 15).

2. — Du 澈 appelé aussi Nghiễm 儼.

Date de naissance inconnue. Mort le 6 juin 1751.

Père de 3 fils.

Titre : Chưởng-cơ 掌奇.

Titre posthume : Thiếu-bảo quận-công 少保郡公.

Tombeau : Village de An-ninh 安寧, huyện de Hương-trà 香茶.

3. — Tường 鮮.

26 juillet 1728 — 1er janvier 1758.

Père de 2 enfants (1 fils, 1 fille).

Titre : Cai-đội 該隊.

Titre posthume : Cai-cơ 該奇.

Tombeau : Village de Giã-lê 野梨, huyện de Hương-thủy 香水.

IX

Neuvième hệ.

Les fils de Nguyễn-Phúc-Khoát 阮福濶.

1. — Chương 暲 appelé aussi Trà 茶.

26 avril 1732 — 31 décembre 1763.

Père d'une fille.

Titre posthume : Thành-công 成公.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

2. — Nguyễn-Phúc-Luân 阮福晪 ou Gọ 棋 (1).

(Cf., 1re partie, no 20).

3. — Mão 昴 (2) appelé aussi Văn 文.

23 février 1734 — 21 juillet 1773.

Père d'un fils.

Titre : Chưởng-cơ 掌奇.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

---

(1) Ecarté du trône par le parti de Trương-Phước-Loan 張福巒 quốc-phó chưởng hộ bộ 國傅掌戶部 au profit de son frère Thuần 淳, 16e fils de Nguyễn-Phúc-Khoát 阮福濶.

(2) Ce prince fut accusé par Trương-Phước-Loan, mandarin influent, de complicité de rebellion. Condamné à mort, il prit la fuite. Il fut retrouvé à Quảng-bình et noyé dans le Tam-giang, le 21 juillet 1773.

Les accusations de Trương-Phước-Loan furent reconnues mensongères.

4. — Quớn 晲 appelé aussi Thành 誠.

4 avril 1735 — 3 mai 1775.

Père de 6 enfants (5 fils, 1 fille).

Titre : Tiết-chế thủy-bộ quận-công 節制水步郡公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

5. — Dục 昱 appelé aussi Bữu 寶.

1er octobre 1735. Mort le 22e jour du 1er mois d'une année inconnue.

Père de 3 fils.

Titre : Đô chỉ-huy-sứ 都指揮使.

Titre posthume : Ý-công 懿公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

6. — Chất 晊.

13 mai 1737 — 14 juillet 1777.

Père de 2 fils.

Titre : Thiếu-phó quận-công 少傅郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

7. — Kính 暻.

15 octobre 1737 — 20 mars 1775.

Père de 6 enfants (3 fils, 3 filles).

Titre : Hậu-dực cơ chưởng-dinh quận-công quyền chưởng quốc-sự 後翼奇掌營郡公權掌國事.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

8. — Bằng 版.

14 mai 1739. Mort le 10e jour du 11e mois d'une année inconnue.

Père de 2 enfants (1 fils, 1 fille).

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

9. — Hiệu 昊.

27 décembre 1739 — 4 avril 1760.

Père d'un fils.

Titre : Thế-tử 世子 (héritier présomptif).

Titres posthumes : Thái-bảo quận-công 太保郡公.
Tuyên vương 宣王.

Tombeau : Village de Long-hồ 隆湖, huyện de Hương-trà 香茶.

10. — Yến 晏 appelé aussi Chiêu 昭.

2 août 1740 — 14 mars 1772.

Père de 5 enfants (3 fils, 2 filles).

Titre : Thủy-cơ cai-đội 水奇該隊.

Titre posthume : Cai-cơ 該奇.

Tombeau. Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

11. — Tuấn 晙 appelé aussi Đa 多.

8 août 1742 — 23 mai 1764.

Père d'une fille.

Titre posthume : Cai-đội 該隊.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

12. — YÊN 㷳 appelé aussi VIÊM 炎.

26 octobre 1743 — 2 mai 1776.

Père de 3 fils.

Titre : Tiết-chế chưởng-dinh quận-công 節制掌營郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

13. — ĐĂNG 𤏳 appelé aussi TRƯỜNG 長.

26 février 1744 — 14 février 1786.

Père de 2 fils.

Titre : Chưởng-dinh quận-công 掌營郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水

14. — TUYỀN 璇 appelé aussi QUYỀN 鬈.

2 juin 1749 — Date de décès inconnue (1).

Père de 2 filles.

15. — DIỆU 曜.

Né en 1753. Date de décès inconnue.

Pas d'enfant.

Titre posthume : Thiếu-bảo quận-công 少保郡公.

Tombeau : Village de Phú-xuân 富春, huyện de Hương-trà 香茶.

16. — NGUYỄN-PHÚC-THUẦN 阮福淳.

(Cf., 1re partie, no 19).

(1) Il fut tué par les Tây-sơn.

17. — Xuân 春 [1]

1er décembre 1757 — 15 décembre 1780.

Père de 3 enfants (1 fils, 2 filles).

Titre : Chưởng-cơ 掌奇.

Titre posthume : Thiếu-phó quận-công 少傅郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

18. — Thăng 昇 [2].

21 décembre 1762 — 29 juillet 1819.

Père de 18 enfants (4 fils, 14 filles).

Titre : Quốc-thúc Phúc-long công 國叔福隆公.

Tombeau : Ấp de An-ninh 安寧, huyện de Hương-thủy 香水

---

(1) Le prince Xuân suivit Duệ-Tôn Hiếu-Định Hoàng-Đế jusqu'au fleuve de Long-xuyên, pour échapper aux rebelles. Accompagné du mandarin Trịnh-Thiên-Tứ, il se rendit au Siam, pour demander des troupes de secours au Roi. Celui-ci refusa, puis il fit tuer le prince.

(2) Duệ-Tôn Hiếu-Định Hoàng-Đế avait quitté Huế en l'année *ất-vị* (36e année Lê Cảnh-Hưng = 1775) pour se réfugier en Basse Cochinchine. Thăng, trop jeune, ne put le suivre. Il fut fait prisonnier avec quelques tôn thất, par les Tây-sơn qui s'étaient emparés de Phú-xuân. L'un des chefs de la rebellion, Nguyễn-Chơn, voulut que ce prince épousât sa fille qui était veuve depuis peu. Thăng fut remis en liberté. Il aperçut un jour un cadavre qui flottait dans la rivière où il péchait. Il revêtit ce cadavre de ses habits de façon à se faire passer pour mort, fit toutes recommandations utiles à sa concubine (Đỗ-Thị) et s'enfuit. Il se rendit en jonque à Gia-định où il fut reçu avec joie par Nguyễn-Ánh qui l'appela « Quốc-Thúc ».

Après la prise de Xuân-kinh (Huế) la 1re année de Gia-Long, l'Empereur se rendit dans les provinces du Nord. Il confia la garde de la capitale à son oncle Thăng. La 16e année de son règne, il lui décerna le titre de « Phúc-Long công ».

X

APPENDICE

Les fils de Nguyễn-Phúc-Luân 阮福㫻 ou Gọ 棋 (1).

1. — Cao 睬.

Date de naissance inconnue. Tué à la guerre le 15e jour du 7e mois d'une année inconnue.

Pas d'enfant.

Titre : Cai-cơ 該奇.

Titre posthume : Tương-dương quận-vương 襄陽郡王.

Tombeau : Aucun renseignement.

2. — Đồng 峒.

Date de naissance inconnue. Tué à la guerre le 17 octobre 1877.

Pas d'enfant.

Titre : Tam-thuyền đội-trưởng 三船隊長.

Titre posthume : Hải-đông quận-vương 海東郡王.

Tombeau : Village de La-khê 羅溪, huyện de Hương-trà 香茶.

3. — Nguyễn-Phúc-Ánh 阮福暎.

(Cf., 1re partie, no 22).

4. — Mort né.

(1) Encore que Nguyễn-Phúc-Luân 阮福㫻 ou Gọ 棋 n'ait pas exercé le pouvoir, qu'il ne compte pas au nombre des chúa et qu'il n'ait, en conséquence, pas formé de hệ, il a paru rationnel de placer ses fils entre ceux de Nguyễn-Phúc-Khoát 阮福濶 (Thế-Tôn Hiếu-vũ Hoàng-Đế 世尊孝武皇帝) et ceux de Gia-Long 嘉隆, parce que Luân fut précisément le père de ce dernier et parce que son titre posthume comporte l'appellation de « Hoàng-Đế 皇帝 ».

5. — MÂN 旻.

Date de naissance inconnue. Tué à la guerre le 25 mars 1775.

Pas d'enfant.

Titre : Thiếu-phó quận-công 少傅郡公.

Titre posthume : An-biên quận-vương 安邊郡王.

Tombeau : Aucun renseignement.

6. — ĐIỂN 典.

Date de naissance inconnue. Tué par les rebelles le 30 mars 1783.

Pas d'enfant.

Titre : Cai-cơ 該奇.

Titre posthume : Thông-hóa quận-vương 通化郡王.

Tombeau : Aucun renseignement.

TROISIÈME PARTIE

Dans cette troisième et dernière partie, je donne une liste des fils des Empereurs Nguyễn 阮, en les classant par *chánh hệ* s'il y a lieu.

L'expression *chánh hệ* 正系 désigne la branche principale formée par les descendants d'un Empereur (à partir de Gia-Long).

Aux chúa 主 succédèrent les Empereurs :

1. Gia-Long 嘉隆 (Thế-Tổ Cao Hoàng-Đế 世祖高皇帝 1802-1820).
2. Minh-Mạng 明命 (Thánh-Tổ Nhơn Hoàng-Đế 聖祖仁皇帝 1820-1841).
3. Thiệu-Trị 紹治 (Hiến-Tổ Chương Hoàng-Đế 憲祖章皇帝 1841-1847).
4. Tự-Đức 嗣德 (Dực-Tôn Anh Hoàng-Đế 翼尊英皇帝 1847-1883).
5. Dục-Đức 育德 (Cung-Tôn Huệ Hoàng-Đế 恭尊惠皇帝 1883).
6. Hiệp-Hòa 協和 (Phế-Đế 廢帝 Détrôné 1883).
7. Kiến-Phúc 建福 (Giản-Tôn Nghị Hoàng-Đế 簡尊毅皇帝 1884). Fils adoptif de Tự-Đức.
8. Hàm-Nghi 咸宜 (Ưng-Lịch 膺躔 1884-1885). Fils adoptif de Tự-Đức 嗣德.
9. Đồng-Khánh 慶同 (Cảnh-Tôn Thuần Hoàng-Đế 景尊純皇帝 1885-1889). Fils adoptif de Tự-Đức.
10. Thành-Thái 成泰 (Hoàng-Phụ Hoàng-Đế 皇父皇帝 1880-1909). Bửu-Lân 寶嶙.
11. Duy-Tân 維新 Vĩnh-San 永珊, intronisé en 1907. Empereur actuel.

Il n'existe encore que quatre *chánh hệ* 正系

1er *chánh hệ* : Les fils de Gia-Long
2e *chánh hệ* : Les fils de Minh-Mạng
3e *chánh hệ* : Les fils de Thiệu-Trị
4e *chánh hệ* : Les fils adoptifs de Tự-Đức.

Les *chánh hệ* se subdivisent en *phòng* 房. Chacun des fils d'un Empereur ayant eu des descendants donne naissance à un *phòng* 房 à l'exception, bien entendu, de celui qui succède à cet Empereur. Le chef de chaque *phòng* est appelé « *phòng trưởng* » 房長 ; il est chargé d'assurer le culte des mânes du Prince qui a donné son nom au *phòng* 房.

I

PREMIER CHÁNH HỆ.

Les fils de Nguyễn-Phúc-Ánh 阮福映 (Gia-Long).

1. — CẢNH 景.

Né entre le 6 mars et le 5 avril 1780. Mort le 20 mars 1801.

Il eut 2 fils dont un seul maintenu aux contrôles de la famille royale.

Titre : Đông-cung nguyên-súy quận-công 東宮元帥郡公.

Titre posthume : Tăng Duệ Hoàng Thái-Tử 贈睿皇太子.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện Hương-thủy 香水.

2. — HY 曦.

1782 — 21 mai 1801.

Pas d'enfant.

Titre: Cai-đội 該隊

Titre posthume : Thiếu-uý Thuận-an công 少尉順安公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

3. — TUẤN 晙.

Dates de naissance et de décès inconnues.

Pas d'enfant.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

4. — Thánh-tổ Nhơn Hoàng-Đế 聖祖仁皇帝.

(Cf., 1re partie, n° 25).

5. — Đài 旲.

5 octobre 1795 — 16 octobre — 14 novembre 1849.

82 enfants (41 fils et 41 filles).

Titre posthume : Kiến-an vương 建安王.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

6. — Bính 昞 appelé aussi Úc 旭.

6 septembre 1797 — 16 août 1863.

Il eut 73 enfants (42 fils et 31 filles).

Titre posthume : Định-viễn quận-vương 定遠郡王.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

7. — Tấn 晉 appelé aussi Đẳng 㫫.

21 mars 1799 — 17 juillet 1854.

48 enfants (20 fils et 28 filles).

Titre posthume : Diên-khánh vương 延慶王.

Tombeau : Village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

8. — Phổ 普.

3 mai 1799 — 11 septembre 1860.

Il eut 9 enfants (6 fils et 3 filles).

Titre : Điện-bàn công 奠盤公.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

9. — Chẩn 昣.

30 avril 1803 — 26 octobre 1824.

Père de 2 fils et 11 filles.

Titre : Thiệu-hóa quận-vương 紹化郡王.

Tombeau : Ấp de An-ninh 安寧, huyện de Hương-thủy 香水.

10. — Duân 昀.

20 mai 1809 — 26 mai 1829.

N'eut pas d'enfant.

Titre : Quảng-oai công 廣威公.

Tombeau : Village de Trúc-lâm 竹林, huyện de Hương-trà 香茶.

11. — Cự 䝨.

2 octobre 1810 — 11 août 1849.

Père de 7 fils et 11 filles.

Titre posthume : Thường-tín quận-vương 當信郡王.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 陽春上, huyện de Hương-thủy 香水.

12. — Đống 昰.

10 septembre 1811 — 29 juin 1845.

N'eut pas d'enfant.

Titre posthume : An-khánh quận-vương 安慶郡王.

Tombeau : Village de Trúc-lâm 竹林, huyện de Hương-trà 香茶.

13. — Mão 昴.

25 octobre 1813 — 18 août 1868.

Eut 13 fils et 11 filles.

Titre : Từ-sơn công 慈山公.

Tombeau : Village de Thanh-thủy thượng 清水上, huyện de Hương-thủy 香水.

Gia-Long 嘉隆 eut 5 autres fils — morts nés — qui reçurent les noms de : Chiêu 昭; Xương 昌; Khải 啓; Đại 大; Nhựt 日.

Les quatre premiers furent inhumés à proximité du tombeau du Prince Hy 曦 Thiếu-úy Thuận-an công 少尉順安公 (Cf., 2e fils de Gia-Long 嘉隆, premier *chánh hệ*).

Le tombeau du 5e (Nhựt 日) se trouve au village de An-hòa 安和, province de Hà-tiên 河僊 (Cochinchine).

II

Deuxième chánh hệ.

Les fils de Minh-Mạng 明命 (1).

1. — Hiến-Tổ Chương Hoàng-Đế 憲祖章皇帝.

(Cf., 1re partie, no 27).

2. — Miên-Chính 綿晸.

Mort-né.

---

(1) En la quatrième année de son règne, Minh-Mạng fixa, par Ordonnances, les règles à suivre pour déterminer le « tên » 名 (nom) de ses descendants. Il adopta la phrase poétique suivante :

Miên Hường Ưng Bửu Vĩnh
綿 洪 膺 寶 永
Bảo Qúy Định Long Tường
保 貴 定 隆 祥
Hiền Năng Khâm Kế Thuật
賢 能 欽 繼 述
Thế Thoại Quốc Gia Xương.
世 瑞 國 嘉 昌

Tous les fils de Minh-Mạng ont dans leur nom le caractère Miên 綿 ; les fils de Thiệu-Trị le caractère Hường 洪 ; les fils adoptifs de Tự-Đức le caractère Ưng 膺 ; les fils des précédents (Dục-Đức et Đồng-Khánh) le caractère Bửu 寶 ; les fils de Thành-Thái le caractère Vĩnh 永.

3. — Miên-Định 綿定.

5 août 1810 — 5 novembre 1886.

Il eut 78 fils et 66 filles.

Titre : Thọ-xuân vương 壽春王.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

4. — Miên-Nghi 綿宜.

30 décembre 1810 — 12 août 1874.

Père de 34 fils et 40 filles.

Titre posthume : Ninh-thuận quận-vương 寧順郡王.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

5. — Miên-Hoằng 綿宏.

13 juillet 1811 — 23 décembre 1835.

Eut 11 fils.

Titre : Vĩnh-tường quận-vương 永祥郡王.

Tombeau : Village de Định-môn 定門, lieu dit Kim-ngọc 金玉, huyện de Hương-trà 香茶

6. — Miên-Áo 綿寘 dit An 安.

14 janvier 1817 — 1er février 1865

Eut 9 fils et 7 filles.

Titre : Phú-bình công 富平公.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

7. — Miên-Thẩn 綿宸.

16 février 1817 — 7 octobre 1878.

Père de 11 fils et 3 filles.

Titre : Nghi-hòa quận-công 宜禾郡公.

Tombeau : Village de Phú-xuân 富春, huyện de Hương-trà 香茶.

8. — Miên-Phú 綿富.

28 février 1817 — 14 avril 1885.

Père de 13 fils et 8 filles.

Titre : Phù-mỹ quận-công 符美郡公.

Tombeau : Village de Thanh-thủy thượng 清水上, huyện de Hương-thủy 香水.

9. — Miên-Thủ 綿守.

5 mars 1819 — 24 septembre 1859.

Il eut 27 fils et 35 filles.

Titre : Hàm-thuận quận-công 咸順郡公.

Tombeau : Village de Giã-lê 野梨, huyện de Hương-thủy 香水.

10. — Miên-Thẩm 綿審.

11 décembre 1819 — 30 septembre 1870.

Il eut 20 fils et 12 filles.

Titre posthume : Tùng-thiện quận-vương 從善郡王.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

11. — Miên-Trinh 綿寘.

3 février 1820 — 18 novembre 1897.

Père de 40 fils et 36 filles.

Titre : Tuy-lý vương 綏理王.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

12. — Miên-Bửu 綿寶.

30 mai 1820 — 8 mars 1854.

Père de 18 fils et 7 filles.

Titre posthume : Tương-an quận-vương 襄安郡王.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

13. — Miên-Trữ 綿宁.

11 juillet 1820 — 20 août 1890.

Il eut 13 fils et 13 filles.

Titre : Tuân quốc-công 遵國公.

Tombeau : Village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

14. — Miên-Hựu 綿宥.

29 septembre 1821 — 27 novembre 1824.

N'eut pas d'enfant.

Tombeau : Ấp de Bình-an 平安, huyện de Hương-thủy 香水.

15. — Miên-Vũ 綿宇.

21 février 1822 — 17 novembre 1849.

Père de 12 fils et 3 filles.

Titre : Lạc-hóa quận-công 樂化郡公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

16. — Miên-Tông 綿宗

17 mars 1822 — 2 mars 1858.

Eut 7 fils et 9 filles.

Titre : Hà-thanh quận-công 河清郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

17. — Miên-Thành 綿宬.

Mort né.

18. — Miên-Tể 綿宰.

21 octobre 1822 — 25 novembre 1845.

Il eut 2 fils et 1 fille.

Titre : Tư-nghĩa quốc-công 思義國公.

Tombeau : Village de Trúc-lâm 竹林, huyện de Hương-trà 香茶.

19 et **20**. — Morts nés (pas de noms).

21. — Miên-Tuyên 綿宣 } Morts nés.
22. — Miên-Long 綿窿 }

23. — Miên-Tích 綿㝛

8 mars 1825 — 5 août 1866.

9 fils et 8 filles.

Titre : Trấn-man quận-công 鎮蠻郡公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

24 et **25**. — Morts-nés.

26. — MIÊN-CUNG 綿宮.

17 janvier 1824 — 2 octobre 1849.

Père de 7 fils et 4 filles.

Titre : Sơn-định quận-công 山定郡公.

Tombeau : Village de Dương-hòa 楊和, huyện de Hương-thủy 香水.

27. — MIÊN-PHONG 綿寷

16 mai 1824 — 30 octobre 1860.

Il eut 1 fils et 3 filles.

Titre : Tân-bình quận-công 新平郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

28. — MIÊN-TRẠCH 綿宅.

16 juin 1824 — 15 février 1826.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

29. — MIÊN-LIÊU 綿寮.

23 août 1824 — mai 1881.

Père de 5 fils et 9 filles.

Titre : Qui-châu quận-công 葵州郡公.

Tombeau : Village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

30. — Miên-Bí 綿宓.

27 août 1825 — 23 mai 1847.

Père de 3 fils et 3 filles.

Titre : Quảng-ninh công 廣寧公.

Titre posthume : Quận-vương 郡王.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

31. — Miên-Lương 綿寊.

27 février 1826 — 24 août 1863.

Il eut 7 fils et 11 filles.

Titre : Sơn-tĩnh quận-công 山靜郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

32. — Miên-Gia 綿家.

22 mai 1826 — 20 juillet 1875.

Eut 15 fils et 11 filles.

Titre : Quảng-biên quận-công 廣邊郡公.

Tombeau : Âp de Bình-an 平安, huyện de Hương-thủy 香水.

33. — Miên-Khoan 綿寬.

8 juillet 1826 — 2 septembre 1863.

Père de 4 fils et 3 filles.

Titre : Lạc-biên quận-công 樂邊郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân hạ 楊春下, huyện de Hương-thủy 香水.

34. — MIÊN-HOẠN 綿宦.

31 août 1826 — 13 janvier 1839.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

35. — MIÊN-TÚC 綿宿.

26 février 1827 — 1er janvier 1854.

N'eut pas d'enfant, 1 fils adoptif.

Titre : Ba-xuyên quận-công 巴川郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân hạ 楊春下, huyện de Hương-thủy 香水.

36. — MIÊN-QUAN 綿官.

21 mai 1827 — 3 février 1847.

Père de 3 fils et 1 fille.

Titre : Kiến-tường quận-công 建祥郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

37. — MIÊN-TUẤN 綿寯

12 juin 1827 — 22 juin 1907.

Eut 35 fils et 26 filles.

Titre : Hòa-thịnh vương 和盛王.

Tombeau : Village de Dương-xuân hạ 楊春下, huyện de Hương-thủy 香水.

38 et **39**. — Morts nés.

40. — MIÊN-QUÂN 綿宭.

31 août 1828 — 17 août 1863.

Il eut 6 fils et 5 filles.

Titre : Hòa quốc-công 和國公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

41. — MIÊN-HIỆP 綿㝓.

5 octobre 1828 — 14 juillet 1893.

Eut 10 fils et 15 filles.

Titre : Tuy-an quận-công 綏安郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

42. — MIÊN-TẰNG 綿㬝.

27 octobre 1828 — 26 avril 1896.

Père de 6 fils et 3 filles.

Titre : Hải quốc-công 海國公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

43. — MIÊN-SÃNH 綿宵.

2 novembre 1828 — 30 juillet 1837.

Tombeau : Ấp de Bình-an 平安, huyện de Hương-thủy 香水.

44. — MIÊN-THỂ 綿宷.

5 janvier 1829 — 22 septembre 1864.

Père de 5 fils et 1 fille.

Titre : Tây-ninh quận-công 西寧郡公.

Tombeau : Village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

45. — Miên-Dần 綿寅.

18 avril 1829 — 9 mars 1885.

Père de 15 fils et 9 filles.

Titre : Trấn-tĩnh quận-công 鎮靜郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân hạ 楊春下, huyện de Hương-thủy 香水.

46. — Mort né.

47. — Miên-Cư 綿寓.

16 octobre 1829 — 6 avril 1854.

5 fils et 7 filles.

Titre : Quảng-trạch quận-công 廣澤郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

48. — Miên-Ngôn 綿言.

1er janvier 1830 — 18 octobre 1853.

Il eut 4 fils et 1 fille.

Titre posthume : An-quốc công 安國公.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

49. — Miên-Sạ 綿宱.

13 mars 1830 — 13 janvier 1902.

Il eut 9 fils et 7 filles.

Titre posthume : Gia quốc-công 嘉國公.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

50. — Mort né

51. — Miên-Thanh 綿青.

18 septembre 1830 — 6 février 1877.

Père de 17 fils et 10 filles.

Titre : Trần-biên quận-công 鎮邊郡公.

Tombeau : Village de Phú-xuân 富春, huyện de Hương-trà 香茶.

52. — Miên-Tĩnh 綿寇.

11 novembre 1830 — 18 mars 1870.

Père de 10 fils et 7 filles.

Titre : Điện quốc-công 奠國公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

53. — Miên-Sủng 綿寵.

8 avril 1831 — 23 août 1865.

Père de 3 fils et 2 filles.

Titre : Tuy-biên quận-công 綏邊郡公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

54. — Miên-Ngô 綿寤.

9 juin 1831 — 13 septembre 1873.

Il eut 9 fils et 7 filles.

Titre : Quê-sơn quận-công 桂山郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân hạ 楊春下, huyện de Hương-thủy 香水.

55. — Miên-Kiến 綿𡩋.

28 septembre 1831 — 20 juillet 1854.

Il eut 7 fils et 4 filles.

Titre : Phong quốc-công 豐國公.

Tombeau : Village de Dương-xuân hạ 楊春下, huyện de Hương-thủy 香水.

56. — Miên-Miêu 綿𡩀.

3 janvier 1832 — 25 mai 1865.

Père de 5 fils et 2 filles.

Titre : Trấn-định quận-công 鎮定郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

57. — Miên-Lâm 綿𡩖.

20 janvier 1832 — 28 décembre 1897.

Père de 11 fils et 9 filles:

Titre : Hoài-đức quận-công 懷德郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân-hạ 楊春下, huyện de Hương-thủy 香水.

58. — Miên-Tiệp 綿𡨧.

18 août 1832 — 9 décembre 1871.

Il eut 5 fils et 6 filles.

Titre : Duy-xuyên quận-công 維川郡公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

59. — Miên-Vã 綿寬.

28 septembre 1832 — 1er septembre 1895.

Père de 11 fils et 12 filles.

Titre : Cẩm-giang quận-công 錦江郡公.

Tombeau : Ấp de Bình-an 平安, huyện de Hương-thủy 香水.

60. — Miên-Uyển 綿宛.

12 février 1833 — 30 novembre 1893.

Père de 2 fils et 7 filles.

Titre : Quảng-hóa quận-công 廣化郡公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

61. — Miên-Ổn 綿寍.

15 mars 1833 — 1er février 1895.

Il eut 8 fils et 4 filles.

Titre : Nam-sách quận-công 南策郡公.

Tombeau : Village de Kim-long 金龍, huyện de Hương-trà 香茶.

62. — Miên-Trụ 綿宙.

25 mars 1833 — 12 septembre 1841.

Tombeau : Ấp de Bình-an 平安, huyện de Hương-thủy 香水.

63. — Miên-Khê 綿寘.

14 avril 1833 — 18 janvier 1839.

Tombeau : Ấp de Bình-an 平安, huyện de Hương-thủy 香水.

64. — MIÊN-NGỤ 綿寓.

29 avril 1833 — 20 mars 1847.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

65. — MIÊN-TẢ 綿寫.

5 juin 1833 — 4 août 1889.

Père de 1 fils et 1 fille.

Titre : Trấn quốc-công 鎮國公.

Tombeau : Village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

66. — MIÊN-THIỆN 綿家.

19 juillet 1833 — 7 mai 1905.

Il n'eut pas d'enfant et adopte un fils.

Titre : Quỳnh quốc-công 瓊國公.

Tombeau : Village de Dương-xuân hạ 楊春下, huyện de Hương-thủy 香水

67. — MIÊN-THẤT 綿宝.

30 juillet 1834 — 24 juin 1837.

Tombeau : Ấp de Bình-an 平安, huyện de Hương-thủy 香水.

68. — MIÊN-BẢO 綿宷.

26 avril 1835 — 13 juillet 1854.

Titre : Tân-an quận-công 新安郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân hạ 楊春下, huyện de Hương-thủy 香水.

69. — Miên-Khách 綿客.

6 mai 1835 — 9 décembre 1858.

Père de 2 enfants morts nés, 1 fils adoptif et 3 filles.

Titre : Bảo-an quận-công 保安郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân hạ 陽春下, huyện de Hương-thủy 香水.

70. — Miên-Thích 綿寂.

21 septembre 1835 — 4 février 1872.

Il eut 13 fils et 7 filles.

Titre : Hậu-lộc quận-công 厚祿郡公.

Tombeau : Village de Thanh-thủy thượng 清水上, huyện de Hương-thủy 香水.

71. — Miên-Điều 綿䔮.

13 février 1836 — 17 juillet 1891.

13 fils et 10 filles.

Titre : Kiến-hòa quận-công 建和郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân 陽春, huyện de Hương-thủy 香水.

72. — Miên-Hoan 綿宼.

20 mai 1836 — 18 décembre 1888.

Père de 12 fils et 7 filles.

Titre : Kiến-phong quận-công 建豐郡公.

Tombeau : Ấp de Tứ-tây 四西, village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

73. — Miên-Trí 綿寘.

20 septembre 1836 — 18 décembre 1888.

Il eut 13 fils et 18 filles.

Titre : Vĩnh-lộc quận-công 永祿郡公.

Tombeau : Ấp de Tứ-tây 四西, village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

74. — Miên-Thân 綿寴.

20 juillet 1837 — 17 août 1875.

Père de 4 fils et 6 filles.

Titre : Phù-các quận-công 符吉郡公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

75. — Miên-Ký 綿寄.

5 avril 1838 — 15 décembre 1881.

Il eut 6 fils et 13 filles.

Titre : Cẩm quốc-công 錦國公.

Tombeau : Village de Nguyệt-biều 月瓢, huyện de Hương-thủy 香水.

76. — Miên-Bàng 綿宊.

6 mai 1838 — 19 août 1902.

Il eut 9 fils et 6 filles.

Titre : An-xuyên vương 安川王.

Tombeau : Village de Thanh-thủy thượng 清水上, huyện de Hương-thủy 香水.

---

(1) Cité pour mémoire afin de ne pas interrompre l'ordre chronologique.

77. — Miên-Sách 綿策.

11 décembre 1839 — 27 janvier 1856.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

78. — Miên-Lịch 綿歷.

Titre : An-thành vương 安成王.
Membre du Conseil de Régence 輔政.
Président du Conseil des Tôn-Nhơn 尊人.

III

Troisième chánh-hệ.

Les fils de Thiệu-Trị 紹治.

1. — Hường-Bảo 洪保 (1).

29 avril 1825 — 1855.

Il eut 9 fils, morts d'une façon mystérieuse, 1 fils adoptif et 8 filles.

Titre posthume : An-phong công 安豐公.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

2. — Dực-Tôn Anh Hoàng-Đế 翼尊英皇帝.

(Cf., 1re partie, no 29).

---

(1) Il avait été condamné en la 6e année de Tự-Đức à la radiation du contrôle des membres de la famille royale (pour refus d'obéissance au Roi). Il reçut en 1898 (10e année de Thành-Thái) le titre posthume de An-phong công.

3. — Hường-Phó 洪付.

20 avril 1833 — 8 mai 1890.

Il eut 26 fils et 29 filles.

Titre : Thái-thịnh quận-vương 泰盛郡王.

Tombeau : Village de Hải-cát 海葛, huyện de Hương-trà 香茶.

4. — Hường-Y 洪依 (1).

11 septembre 1833 — 23 février 1877.

Il eut 43 fils et 24 filles.

Titre : Thụy-thái vương 瑞太王.

Tombeau : Village de Lai-thành 來成, huyện de Hương-trà 香茶.

5. — Hường-Kiệm 洪儉.

5 octobre 1834 — 28 mai 1842.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

6. — Hường-Tô 洪傃.

25 octobre 1834 — 22 août 1902.

4 fils et 10 filles.

Titre posthume : Hoằng-trị vương 弘治王.

Tombeau : Village de Dương-xuân 煬春, huyện de Hương-thủy 香水.

---

(1) Père de Ưng-Chân 膺真 surnommé Dục-Đức 育德, et grand-père de Thành-Thái 成泰 (Cf., 1re partie, n° 31).

7. — Hường-Phí 洪伾.

11 février 1835 — 19 avril 1863.

N'eut pas d'enfant.

Titre posthume : Vĩnh quốc-công 永國公.

Tombeau : Village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

8. Hường-Hưu 洪休.

2 octobre 1835 — 9 mai 1885.

11 fils et 15 filles.

Titre : Gia-hưng vương 嘉興王.

Tombeau : Village de Trúc-lâm 竹林, huyện de Hương-trà 香茶.

9. — Hường-Khàng 洪伉.

5 mai 1837 — 19 février 1855.

Adopta 1 fils.

Titre : Phong-lộc quận-công 豐祿郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân hạ 楊春下, huyện de Hương-thủy 香水.

10. — Hường-Kiện 洪健.

6 mai 1837 — 15 juillet 1895.

Il eut 12 fils et 11 filles.

Titre posthume : An-phước quận-công 安福郡公.

Tombeau : Village de Bình-an 平安, huyện de Hương-thủy 香水.

11. Hường-Thiệu 洪佋.

6 mai 1837 — 12 septembre 1837.

Tombeau [1] : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

12. — Hường-Truyền 洪傳.

3 septembre 1837 — 18 juillet 1889.

Il eut 8 fils et 4 filles.

Titre posthume : Tuy-hòa quận-vương 綏和郡王.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

13. — Hường-Bàng 洪傍.

30 juin 1838 — 21 juillet 1853.

Tombeau : Village de Dương-xuân 楊春, huyện de Hương-thủy 香水.

14. — Hường-Tham 洪傪.

15 septembre 1838 — 28 août 1839.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

15. — Hường-Trước 洪偖.

Mort né.

16. — Hường-Nghĩ 洪儗.

5 août 1839 — 22 octobre 1864.

1 fils adoptif et 2 filles.

Titre : Hương-sơn quận-công 香山郡公.

Tombeau : Village de Hương-xuân 香春, huyện de Hương-thủy 香水.

---

(1) A proximité — à droite — du tombeau Hiếu đông 孝東, cf., 1re partie, nº 26.

17. — Hường-Thị 洪侍.

10 janvier 1839 — 8 juillet 1842.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

18. — Hường-Tiệp 洪倢.

14 mars 1840 — 15 août 1863.

1 fils adoptif et 1 fille.

Titre : Mỹ-lộc quận-công 美祿郡公.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

19. — Mort né.

20. — Hường-Thụ 洪侸.

22 octobre 1842 — 26 août 1843.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

21. — Hường-Cơ 洪僟.

12 janvier 1843 — 9 mai 1843.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

22. — Hường-Từ 洪徐.

20 novembre 1843 — 3 novembre 1847.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

23. — Hường-Đình 洪侹.

2 décembre 1843 — 19 septembre 1884.

Père de 7 fils et 2 filles.

Titre : Kỳ-phong quận-công 奇峰郡公.

Tombeau : Village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

24. — Mort né.

25. — Hường-Diêu 洪侸.

16 juin 1845 — 5 juillet 1875.

Père de 5 fils et 5 filles.

Titre : Phú-lương quận-công 富良郡公.

Tombeau : Village de An-ninh thượng 安寧上, huyện de Hương-thủy 香水.

26. — Hường-Cai 洪佫.

3 décembre 1845 — 15 mai 1876.

Il eut 5 fils [1] et 7 filles.

Titre : Hoàng-Thúc Phụ-Kiên Thái-Vương 皇叔父堅太王.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

27. — Mort né.

28. — Hường-Nghê 洪倪.

19 mai 1847 — 26 septembre 1847.

Tombeau : Village de Cư-chánh 居正, huyện de Hương-thủy 香水.

29. — Hường-Dật 洪佚.

(Cf., 1re partie, n° 33).

11 fils et 6 filles.

---

[1] Père de Kiên-Phúc 建福 (Cf. 1re partie, n° 34), de Đồng-Khánh 同慶 (Cf. 1re partie, n° 35) et de Ưng-Lịch 膺𧻓 qui, après Kiên-Phúc 建福, régna sous le titre de période Hàm-Nghi 咸宜 1885.

IV

QUATRIÈME CHÁNH-HỆ.

Les fils adoptifs de Tự-Đức 嗣德.

1. — ƯNG-CHÂN 膺禛 surnommé DỤC-ĐỨC 育德.

(Cf., 1re partie, nº 31).

2. — ƯNG-KỲ 膺祺 appelé aussi ĐƯỜNG 禟 et BIỆN 昪.

(Cf., 1re partie, nº 35).

3. — ƯNG-ĐĂNG 膺登 appelé aussi ƯNG-HỘ 膺祜.

(Cf. 1re partie, nº 34).

A. — Les fils de Dục-Đức.

Il n'a encore été pris aucune décision relative à la constitution d'un *hệ* spécial pour les descendants de Dục-Đức 育德, mais il m'a paru logique de citer les fils décédés de Dục-Đức 育德 immédiatement après les fils adoptifs de Tự-Đức 嗣德 qui sont classés dans le quatrième *chánh-hệ*.

1. — BỬU-CƯƠNG 寶𡶀.

22 décembre 1871 — 7 octobre 1876.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

2. — BỬU-THỊ 寶𡶜.

2 septembre 1872 — 1er octobre 1878.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

3. — BỬU-MỸ 寶㠍.

14 novembre 1874 — 2 septembre 1877.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

4. — Bửu-Nga 寶峨.

8 septembre 1875 — 14 novembre 1876.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

5. — Bửu-Nghi 寶巋.

6 novembre 1876 — 9 avril 1877.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

6. — Bửu-Côn 寶崐.

22 novembre 1877 — 21 novembre 1880.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

7. — Bửu-Lân 寶嶙 (1).

Titre : Hoàng-Phụ Hoàng-Đế 皇父皇帝 (Thành-Thái 成泰).

8. — Bửu-Tuân 寶峋.

9 février 1882 — 13 décembre 1884.

Tombeau : Village de Dương-xuân thượng 楊泰上, huyện de Hương-thủy 香水.

9. — Bửu-Thiện 寶嶦 ou Đóa 躲 (1).

Titre : Tuyên-hóa công 宣化公.

10. — Bửu-Liêm 寶嵰 (1).

Titre : Hưng-nhơn công 興仁公.

---

(1) Les princes vivants sont cités pour mémoire, uniquement afin de ne pas interrompre l'ordre chronologique.

11. — Bửu-Lội 寶㵢.

19 avril 1885 — 20 mai 1902.

1 fils adoptif.

Titre : Mỹ-hóa quận-công 美化郡公.

Tombeau : Village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

B. — Les fils de Đồng-Khánh.

1. — Bửu-Đảo 寶嶹 (1).

Titre : Phụng-hóa công 奉化公.

2. — Bửu-Tùng 寶欉.

1er mars 1886 — 23 janvier 1900.

Tombeau (2) : Village de Dương-xuân thượng 楊春上, huyện de Hương-thủy 香水.

3, **4**, **5** et **6**. — Morts nés.

C. — Les fils de Thành-Thái.

1. — Vĩnh-Diệm 永琰.

24 décembre 1895 — 27 décembre 1895.

Tombeau : Dans l'enceinte de An-lăng 安陵 (3).

2. — Vĩnh-Linh 永玲.

8 mars 1897 — 12 mars 1897.

Tombeau : Dans l'enceinte de An-lăng 安陵 (3).

---

(1) Cf. *supra* p. 66, note 1.

(2) A proximité de la sépulture de Đồng-Khánh à laquelle cet empereur avait, de son vivant, donné le nom de Vạn-tuế hành-cung 萬歲行宮.

(3) Cf. *supra* p. 13, n° 31.

3. — VĨNH-TRÂN 永珍 (1).

4. — VĨNH-UYỂN 永琬.

21 juillet 1899 — 20 août 1899.

Tombeau : Dans l'enceinte de An-lăng 安陵.

5. — VĨNH-SAN 永珊 (1).

C'est S. M. l'Empereur actuel ; titre de période Duy-Tân 維新.

6. — VĨNH-NGOAN 永玩 (1).

7. — VĨNH-KỲ 永琦 (1).

8. — VĨNH-CHƯƠNG 永璋 (1).

9. — VĨNH-THÂM 永琛 (1).

10. — VĨNH-QUẾ 永珪 (1).

11. — VĨNH-GIÁC 永珏 (1).

12. — VĨNH-KHA 永珂 (1).

13. — VĨNH-VŨ 永瑀 (1).

14. — VĨNH-NGỌC 永玉.

28 juillet 1906 — 31 janvier 1909.

Tombeau : Ấp de Tứ-tây 四西, village de An-cựu 安舊, huyện de Hương-thủy 香水.

15. VĨNH-TIỀN 永珗 (1).

---

(1) Cf. *supra* p. 66, note 1.

INDEX

RAPPORT SOMMAIRE

SUR

UNE MISSION ARCHÉOLOGIQUE AU TCHŎ-KIANG.

Par Henri MASPERO,

Membre de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Le plan de la mission d'études de six mois en Chine, dont je fus chargé en avril 1914, comportait un séjour assez long dans le Nord du Tchŏ-kiang et le Sud du Kiang-sou pour y faire des recherches archéologiques, et en particulier examiner les monuments figurés de l'époque des Song et des Yuan, nombreux dans cette région. Déjà il y a cinq ans, un voyage trop bref à Hang-tcheou m'avait permis de me rendre compte de l'extrême intérêt des environs de cette ville ; d'autre part les descriptions chinoises m'avaient appris que, pour n'être pas aussi riches en monuments, les régions voisines n'en méritaient pas moins l'attention des archéologues. Un peu plus de la moitié de ce plan put seule être exécutée ; et, après avoir visité le Nord-Est du Tchŏ-kiang, je me préparais à me rendre à Nankin par Hou-tcheou, Kia-hing et Sou-tcheou, quand je dus rentrer brusquement en Indochine au début du mois d'août.

Ce voyage a duré environ trois mois ; après un assez long séjour à Hang-tcheou, je me suis rendu par le canal et le chemin de fer de cette ville à Ning-po, par Chao-hing et Yu-yao ; puis après avoir gagné Hai-men par mer, j'ai traversé le T'ien-t'ai chan, visitant T'ai-tcheou fou, T'ien-t'ai hien, Sin-tch'ang hien, Tch'eng hien. De cette dernière sous-préfecture, étant retourné à Ning-po, je comptais regagner Chao-hing puis Hang-tcheou par le même chemin qu'à l'aller, et m'y arrêter pour achever divers travaux commencés ; les événements m'ont empêché d'exécuter cette dernière partie de mon programme.

Bien qu'en cours de route, le plan primitif se soit élargi, et que ses limites un peu étroites aient été souvent dépassées, je n'ai jamais eu l'intention de faire un relevé complet, une sorte d'inventaire archéologique et épigraphique de la région que je traversais. Mon but était seulement d'aller voir un certain nombre de monuments déterminés à l'avance d'après les indications des descriptions locales chinoises, prenant des photographies ou des estampages suivant les cas. Le Tchŏ-kiang, malgré la dévastation effroyable qu'il a subie à l'époque des T'ai-p'ing, est encore riche en monuments anciens ; une chance heureuse m'a permis de retrouver le plus grand nombre de ceux que je cherchais. De façon générale je n'ai laissé de côté que les

monuments trop éloignés, dont la visite aurait exigé trop de temps. D'autre part, entre monuments et inscriptions une différence de traitement s'imposait. J'ai photographié moi-même ou fait photographier aussi complètement que possible les stūpas, les statues, les bas-reliefs; mais les inscriptions étaient beaucoup trop nombreuses pour qu'il fût possible de les estamper toutes : un choix était nécessaire. J'ai d'abord, à l'exemple de Yuan Yuan, écarté toutes celles qui étaient postérieures à l'époque des Mongols, à moins qu'elles n'eussent un intérêt particulier ; de plus, même parmi celles qui sont antérieures à cette date, je n'ai pris de façon régulière que celles qui se rattachaient directement à quelqu'un des monuments étudiés et photographiés, ainsi que les éditions gravées de textes classiques ou de sūtras bouddhiques. Toutefois un assez grand nombre d'inscriptions ont été recueillies, qui m'ont paru avoir une valeur spéciale, soit par leur teneur, soit par leur date, soit par leur calligraphie. Un pareil choix paraîtra évidemment arbitraire ; mais il ne faut pas oublier que le relevé complet jusqu'aux Ming a été fait, et bien fait, par un des meilleurs érudits que la Chine ait produits, Yuan Yuan 阮元 : les dix-huit chapitres de son *Leang-tchō kin che tche* 兩浙金石志 permettent de se rendre aisément compte de la richesse épigraphique du Tchō-kiang.

Dans ce rapport nécessairement sommaire, il ne m'a pas paru utile de donner à chaque instant toutes les références. En général tout ce qui a trait à l'histoire des villes, temples, etc., est tiré soit du *Tchō-kiang t'ong tche*, soit des monographies locales, anciennes ou modernes, des préfectures, sous-préfectures, temples, lacs, montagnes, etc. Pour tous les renseignements tirés d'autres sources, j'ai toujours indiqué les références exactes, ainsi que pour tous les points sujets à discussion.

I

HANG-TCHEOU.

Hang-tcheou est trop connu pour qu'il me faille en parler longuement : il n'est guère d'Européens résidant à Chang-hai qui ne soient allés, surtout depuis l'ouverture du chemin de fer, passer quelques jours en villégiature au Si-hou, et voir les rochers sculptés du Ling-yin sseu. Le récit de la visite que M. Vissière y fit en 1881 ne fut malheureusement publié que vingt ans plus tard, en 1901 [1] ; mais dès 1889 le Rev. Moule en donnait une description qui, bien qu'un peu succincte, reste assez intéressante [2], et

(1) Vissière, *Une visite à l'ancienne capitale du Manzi (Chine Méridionale)* ap. *Bull. Soc. Géogr. Commerc. Paris*, XXIII (1901) p. 92-118.

(2) Moule, *Notes on Hang-chow past and present.* Voir aussi du même auteur, *Notes on Col. Yule's édition of Marco Polo's « Quinsay »* ap. *Journ. North-China Br. Roy. As. Soc.*, N. S. IX (1875), 1-24 ; *New China and old*, 35 et suiv., et planches p. 164, 176, 182.

plus récemment, le Rev. Cloud a publié une sorte de guide avec de bonnes photographies [1]. Quant aux Chinois, ils y viennent en très grand nombre, surtout au printemps, et s'ils ne lisent guère le *Si-hou tche* 西湖志, description méthodique et détaillée du lac, ni le *Si-hou yeou lan tche* 西湖游覽志, véritable guide du touriste publié en 1584 par Tien Jou-tch'eng 田汝成, tous deux trop considérables, du moins ont-ils presque tous entre les mains un petit résumé de ces ouvrages, édité à Chang-hai par la Commercial Press en 1914, le *Si-hou yeou lan tche nan* 西湖遊覽指南, qui leur donne tous les renseignements pratiques et historiques pour la visite des lieux célèbres, avec des gravures, d'ailleurs assez médiocres. Il y a même, pour ceux que la lecture de ce petit volume effraierait, des espèces de guides plus simples encore : ce sont des dessins-cartes à la chinoise, figurant le Si-hou, les montagnes et les monuments qui l'entourent, avec de courtes explications sur les principaux lieux. Hang-tcheou et le Si-hou sont véritablement organisés pour le tourisme chinois, et même européen. D'autre part, pour l'étude archéologique et historique, il existe une collection remarquable, le *Wou-lin chang kou ts'ong pien* 武林掌古叢編, où un lettré de Hang-tcheou, Ting Ping 丁丙, a réédité presque tous les livres anciens traitant de la ville et de ses environs, topographies de la préfecture sous les Song et sous les Ming, monographies de temples et de lieux célèbres, dissertations sur les antiquités locales, etc...

1. — Le Si-hou.

Le lac de l'Ouest, Si-hou 西湖, est un petit lac d'environ cinq cents hectares de superficie, situé à l'Ouest de la ville de Hang-tcheou, dont il baigne le mur d'enceinte. La tradition veut que ce soit un ancien golfe où l'on pénétrait par un large bras de mer situé sur l'emplacement actuel de la ville ; l'empereur Ts'in Che-houang, en visitant le Tchö-kiang, y serait entré et aurait amarré son bateau à un rocher de la rive septentrionale, celui qui depuis a été sculpté en un grand Buddha. La réalité est autre : quand l'empereur, venant du mont Kouei-ki, près de la ville actuelle de Chao-hing, arriva au bord du Tchö-kiang en face de Ts'ien-t'ang, il ne put traverser le fleuve ; il le remonta alors jusqu'à Yu-hang 餘杭, où il le franchit, et se rendit à Wou-lin 吳臨 (aujourd'hui Lin-ngan hien 臨安縣), laissant Hang-tcheou et le Si-hou à sa droite sans les visiter [2]. Il n'y avait là, semble-t-il, à cette époque qu'un ancien petit fort construit vers le Ve siècle avant notre ère au temps des luttes de Wou contre Yue, afin de commander l'entrée de la rivière, position extrêmement importante alors que celle-ci formait la limite

(1) Cloud, *Hang-chow, the City of Heaven*, Shanghai, 1906.
(2) *Chouei king tchou* (éd. Wang Sien-k'ien, Changhai, 1896) k. 40, 9b.

des deux états [1]. Toute cette région devait être marécageuse et insalubre, rendue inculte par l'eau saumâtre qui remonte dans le fleuve à chaque marée, ravagée périodiquement par des inondations brusques et par les marées d'équinoxe, terribles au fond du golfe [2]. C'est probablement au temps des Han, vers le Ier siècle de notre ère, qu'on éleva la digue maritime qui devait protéger le pays [3]; encore laissait-elle certainement le Si-hou en dehors, puisqu'elle passait à un *li* à l'Est de la sous-préfecture de Ts'ien-t'ang, et que celle-ci, qui avait été créée par Ts'in Che-houang et conservée par les Han, était située au Nord du lac, au mont Ling-yin 靈隱山, c'est-à-dire au pied du Pei-kao fong 北高峯 [4]. De même que Yu-hang 餘杭, ce ne devait guère être alors qu'un poste stratégique construit en un pays à demi barbare (bien que soumis depuis quelques siècles déjà à l'influence chinoise) et à l'entrée des forêts tout à fait sauvages de l'intérieur: la source du Tchö-kiang était en plein domaine des Barbares méridionaux pour les Chinois du Ier siècle de notre ère qui n'avaient pas encore pénétré dans la région montagneuse du Ngan-houei oriental [5]. La sous-préfecture était si peu importante qu'elle fut une des quatre

---

(1) La question de la frontière entre les royaumes de Wou et de Yue est très discutée. Il serait possible que la rive gauche du Tchö-kiang eût appartenu à Yue, et que la limite eût passé un peu au Nord. Cf. *Si-hou yeou lan tche* 西湖游覽志, k. 1, 3 a; *Kouo yu tcheng yi* 國語正義, k. 20, 5a; *Hien-chouen Lin-ngan tche* 咸淳臨安志, k. 16, 10b.

(2) Sur la barre de l'embouchure du Tchö-kiang, voir en particulier Moore, *The Bore of the Tsien-tang kiang (Hang-chau Bay)*, ap. *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, N. S. XXIII (1888), 186-247. Cf. Cloud, *Hangchow*, p. 25. — Dès le VIe siècle, le *Chouei king tchou*, k. 40, 9a, déclare que la marée du 8e jour du 2e mois dépassait 20 pieds; le mascaret du Tchö-kiang n'est donc pas, comme on l'a répété souvent, un phénomène d'origine récente dû à des modifications dans la direction des lignes de rivage (voir par exemple Moule, *Formation of the Hang-chow Bay*, ap. *Journ. N.-Ch. Br. R. As. Soc.*, N. S., XXIII (1888) 38-39, qui en fait remonter l'apparition seulement à la seconde moitié du IXe siècle de notre ère). Plus récemment, un auteur du XIe siècle le décrit comme se formant, ainsi qu'aujourd'hui, au point où le golfe se rétrécit brusquement, près des collines qui marquent sur la côte Nord la séparation des préfectures de Hang-tcheou et de Kia-hing. Cf. *Pao-k'ing Sseu-ming tche* 寶慶四明志, k. 4, 12a.

(3) *Heou-han chou*, k. 101, 5a (commentaire); *Chouei king tchou*, k. 40, 8a. Tous deux citent le même ouvrage, le *Ts'ien-t'ang ki* 錢唐記 de Lieou Pao 劉寶, surnommé Tao-tchen 道眞, sur qui voir *Che chouo sin yu* 世說新語, k. 1 上, 7b. Tien Jou-tch'eng, dans son *Si-hou yeou lan tche yu*, k. 1, 1b, citant le même texte, ajoute une date: 唐元和中, « en *yuan-ho* des T'ang » (806-821). Cette date est naturellement inadmissible, puisque le *Ts'ien-t'ang ki* est un ouvrage du IIIe siècle, et que l'authenticité du passage en question est prouvée par les citations anciennes; il est possible que le mot *T'ang* soit une addition malencontreuse et qu'il s'agisse de la période *yuan-ho* des Han (84-86). Sur l'histoire et la légende de la digue maritime de Hang-tcheou, voir Cloud, *Hangchow*, p. 28 sqq.

(4) *Chouei king tchou* 水經注, k. 40, 8a; *Tchö-kiang t'ong tche*, k. 39, 11b. Cf. Edkins, *On the ancient mouths of the Yangtsi kiang*, ap. *J. N.-Ch. Br. R. As. Soc.*, O. S. IV (1868), 80.

(5) *Ts'ien-han chou*, k. 28 上, 16a.

cents supprimées par l'empereur Kouang-wou des Han en 30 de notre ère. Elle fut rétablie toutefois à une date incertaine, vraisemblablement au cours du IVe siècle [1]; mais son emplacement fut changé : il est probable que le recul du fleuve et la fermeture progressive du lac ne permettaient plus à l'ancienne citadelle de commander efficacement le passage, et elle fut transportée sur les collines qui occupent l'angle Sud-Ouest de l'enceinte actuelle, le Wou-chan 吳山 [2]. L'assimilation progressive des anciens habitants, et les progrès de l'exploitation agricole de la région peuvent avoir contribué à créer en ce lieu un marché local; mais c'est le prolongement du Canal Impérial au sud du Yang-tseu kiang, dans les dernières années du VIe siècle, qui fut la cause principale du développement de la cité. A cette époque, des fortifications importantes venaient d'être élevées par Yang So 楊素, duc de Yue, en 591 : une enceinte de 36 *li* de tour suivait probablement la partie Ouest de la muraille actuelle, depuis la porte Ts'ien-t'ang au Nord jusqu'à la porte Ts'ing-po 清波 au Sud, de là poussait jusqu'au Fong-houang chan sur lequel elle s'appuyait au Sud-Ouest, comprenant le Wan-song ling et le Wou-chan avec l'ancienne citadelle, et à l'Est traversant la cité actuelle en son milieu, le long du canal, par le Tchen-hai leou, ancienne porte isolée au centre de la ville dès le temps des Song, et qui est peut-être le dernier vestige de cet ancien rempart [3]. A l'abri de ces fortifications, pendant la longue paix qui marque le début des T'ang, une agglomération dut se former peu à peu le long du canal, dans l'ancienne plaine marécageuse alors depuis longtemps émergée et cultivée, à l'écart du fleuve qui était un fléau, et où le mascaret interdisait la création d'un port de mer [4]; aujourd'hui encore, après tant de siècles et de révolutions, et bien que la branche importante du canal se soit déplacée vers l'Est, c'est encore dans les rues qui en bordent les deux anciens bras que réside l'activité commerciale de la cité.

---

(1) Le nom n'est pas cité au *Heou-han chou*, k. 32, 5b, mais reparaît au *Tsin chou*, k. 15, 6b.

(2) *Tchö-kiang t'ong tche*, k. 39, 13b.

(3) Le tracé de l'enceinte de Yang So est inconnu; mais il ne paraît pas que l'enceinte ait été remaniée entre Yang So et Ts'ien Lieou qui l'agrandit au début du Xe siècle; et on connaît les points extrêmes au Nord et au Sud de la face Ouest de la ville des T'ang : le siège du *tcheou* était alors au pied du Fong-houang chan (son emplacement devint au XIIIe siècle celui du palais des Song), et d'autre part le siège de la sous-préfecture était, à la même époque, près de la porte Ts'ien-t'ang actuelle.

(4) Le port maritime de Hang-tchoou paraît bien avoir toujours été, jusqu'à une période assez récente, Kan-p'ou 澉浦. Ce nom est ancien, car on le trouve déjà dans le *Chouei king tchou*, k. 29, 10b, seulement comme nom de rivière, il est vrai. Au milieu du Xe siècle, c'est à Kan-p'ou qu'était établi le bureau du commissariat des bateaux de commerce de Hang-tcheou 杭市舶務 (*Pao-k'ing Sseu-ming tche*, k. 6, 1a). Un port de guerre y fut créé en 1205 (*Song che*, k. 38, 4a).

Pour la ville ainsi étendue sur toute la rive orientale du Si-hou, celui-ci et son effluent, le Ts'ien chouei 錢水, qui existe encore et sort de l'angle Nord-Est, non loin du Tchao-k'ing liu-sseu, étaient un grave danger au temps des hautes eaux. Dès cette époque, le lac, comme aujourd'hui, paraît avoir été séparé en deux parties, le lac supérieur et le lac inférieur, par une sorte de banc de sable qui joignait l'île de Kou-chan à la terre; une digue, le Po-cha ti 白沙堤, avait été élevée (on ne sait exactement à quelle date, mais sous les T'ang) pour le soutenir. Li Pi 李泌 qui fut gouverneur de Hang-tcheou en 799, eut l'idée d'en régulariser le régime des eaux par un système de deux ponts à écluses, l'un, le Touan-k'iao 斷橋, coupant le Po-cha ti et permettant d'ouvrir ou de fermer la communication entre les deux parties du lac, l'autre, le Che-han k'iao 石函橋, commandant l'ouverture du Ts'ien chouei 錢水 (1) et réglant l'évacuation des eaux: tous deux subsistent encore actuellement. Peu après, en 824, Po Kiu-yi 白居易, étant gouverneur du département de Hang, complétait son œuvre en renforçant le fond du lac inférieur depuis la porte Ts'ien-t'ang par une digue qui porte son nom, le Po-kong ti 白公堤, et dont il ne reste plus aujourd'hui que des traces (2). Mais si le danger venant de ce côté était définitivement écarté, il restait encore le terrible mascaret des équinoxes contre lequel la ville était sans protection. « Les forces humaines n'arrivant pas à protéger efficacement la cité », Po Kiu-yi essaya de le faire en composant une prière adressée au dieu du fleuve (3). C'est seulement un siècle plus tard, en 910, que le gouverneur Ts'ien Lieou 錢鏐, qui allait bientôt recevoir le titre de roi de Wou-yue 吳越, commença la construction de la digue maritime qui existe encore aujourd'hui. Les eaux venant frapper contre la rive nuit et jour empêchaient le travail; traitant alors le dieu en ennemi, il garnit la rive de plusieurs centaines d'archers qui tirèrent sur les crêtes des vagues; en même temps il adressait des prières au temple funéraire de Wou Tseu-siu 伍子胥 (4), et composait une pièce de vers propitiatoire, « Pour avertir le roi des Dragons et le gouvernement des Eaux, que sur le fleuve Ts'ien j'ai fait construire le mur Ts'ien », qu'il faisait placer sur le mont Hai-men 海門山; aussitôt les eaux s'écartèrent de la digue et allèrent frapper la rive opposée. On planta alors une palissade en bambous derrière laquelle on empila de grosses pierres, et on fixa de grands madriers; la digue fut ainsi

---

(1) *Si-hou tche*, k. 8, 12 a. La date est tirée du *Kieou T'ang chou*, k. 130, 3 a.

(2) Il éleva à cette occasion, près du Che-han k'iao, une inscription aujourd'hui disparue, le *Ts'ien-t'ang hou che ki* 錢塘湖石記, qui est datée du 14 avril 824. (*Si-hou tche*, k. 28, 1 a, citant le *Tch'eng-houa Hang-tcheou fou tche*); ce texte est conservé dans le recueil des œuvres en prose de Po Kiu-yi.

(3) *Hien-chouen Lin-ngan tche*, k. 31, 7a; cf. *ibid.*, k. 31, 9a, où est donné le texte de la prière de Po Kiu-yi.

(4) Une ancienne tradition fait de Wou Tseu-siu, l'ancien ministre du royaume de Wou tué par ordre du roi Fou-tch'ai en 484 av. J.-C., le dieu de la barre du Tchö-kiang.

achevée. Tout le terrain des faubourgs situés de ce côté est pris sur l'ancien lit du fleuve (1).

Ces travaux fixaient définitivement l'état de la région ; il n'y eut plus ensuite que des ouvrages d'aménagement. Sou Tong-po, pendant qu'il était gouverneur de Hang-tcheou (1089-1091), renforça par la digue qui porte son nom, le Sou-kong ti 蘇公堤, le banc de sable qui séparait le lac principal de sa partie occidentale et défendait la rive Ouest contre les tempêtes causées par les coups de vent de mer : elle commence près du Tsing-ts'eu sseu et finit en face du Yo-wang miao; elle est coupée de six ponts, d'où lui vient son autre nom de Lieou-k'iao ti 六橋堤. Un peu plus tard, en 1242, Tchao Yu-tch'eou 趙與篙 qui fut gouverneur de 1241 à 1252, protégeait la rive septentrionale par une digue qui a conservé son nom, le Tchao-kong ti 趙公堤. Peu à peu le lac s'entourait d'une ceinture de digues ; le travail continua presque jusqu'à nos jours : en 1499 on en construisit une sur la rive orientale, le long de la muraille de la ville, entre les portes Yong-kin 湧金 et Ts'ien-t'ang 錢塘. Peu après, la rive occidentale, derrière le Sou-kong ti, fut protégée par une autre, le Yang-kong ti 楊公堤, construite en 1508 par le préfet Yang Mong-ying 楊孟瑛 ; en 1725, on la reliait au Tchao-kong ti, à l'Ouest de la digue de Sou Tong-po, sur la rive Nord, par le Kin-cha ti 金沙堤.

Bien qu'on ne puisse enregistrer ainsi que peu de modifications depuis les Song, il ne faut pas croire que le paysage du Si-hou actuel soit celui de cette époque. Les hauteurs dénudées qui l'entourent étaient alors couvertes d'arbres : le Wan-song ling 萬松嶺 a conservé le nom de la belle forêt de pins qu'au Sud de la ville le parc du palais impérial avait enclose. Sur la colline de Ling-yin s'étendaient aussi des bois, où vivaient les singes du temple aujourd'hui chassés par le déboisement (2).

Au milieu du lac se trouvent de petits îlots, dont quelques-uns sont très célèbres parmi les touristes. C'est d'abord, vers l'extrémité Nord-Ouest, Kou-chan, le plus grand, réuni à la terre ferme par un pont, et à la ville par une digue, le Po-kong ti 白公堤. La colline centrale est occupée par un ancien palais de K'ien-long : cet empereur fit en effet deux séjours à Hang-tcheou ; actuellement il ne reste que les jardins, ouverts en public par le gouvernement républicain ; les bâtiments d'habitation ont été abattus il y a quelques années, pour faire place à une maison européenne fort laide, destinée à servir de palais au prince Henri de Prusse.

---

(1) *Song che*, k. 97, 2 a ; *Hien-chouen Lin-ngan tche* 咸淳臨安志 k. 31, 7 a *Wou-yue pei che* 吳越備史, k. 1, 49 a.

(2) Au sujet des singes de Ling-yin au moyen-âge, voir en particulier CORDIER, *Odoric de Pordenone*, p. 304 ; VISSIÈRE, *Une visite à l'ancienne capitale du Manzi* (*Bull. Soc. Géogr. Commerc. Paris*, 1901), p. 112.

Le Cheng-yin sseu 聖因寺 qui était enclos dans l'enceinte du palais, n'a pas été détruit, mais il a été désaffecté l'an dernier : il sert maintenant de temple funéraire des officiers et soldats de l'armée révolutionnaire du Tchö-kiang tombés devant Nankin, sous le nom de Tchö kiun Kiang-ning tch'en wang tsiang che ts'eu 浙軍江寧陣亡將士祠, et est assez bien entretenu. Dans un bâtiment à gauche se trouve un stūpa en pierre du XVIIIe siècle, sur les seize faces duquel on a reproduit au trait une suite des Seize Arhats, peinte par le célèbre bonze Kouan-hieou 貫休 (1) dans les dernières années du IXe siècle, pendant son séjour à Hang-tcheou (entre 894-897). Les peintures originales, d'abord conservées au Tch'ang-ming sseu 長明寺, à l'Est de la ville, puis transportées ici au XVIIe siècle, ont été perdues depuis (2). De plus, à droite du stūpa, une stèle de la même époque porte sur la face un portrait d'arhat, et sur le revers, une figure de Kouan-yin.

Les dépendances du palais comprenaient aussi le Wen-lan ko 文瀾閣, une des six bibliothèques créées par K'ien-long en 1773 pour y déposer une des collections manuscrites des ouvrages formant le *Sseu k'ou ts'iuan chou* 四庫全書. Les anciens bâtiments délabrés, que j'avais aperçus il y a cinq ans sans pouvoir y pénétrer, ont été remplacés par une construction neuve à l'européenne qui vient à peine d'être achevée. La bibliothèque a deux étages ; au rez-de-chaussée sont déposés les manuscrits du *Sseu k'ou ts'iuan chou* ; à l'étage supérieur sont rangés les livres nouveaux ou acquis récemment. Tout cela semble bien entretenu, surtout au premier étage ; mais les armoires du *Sseu k'ou ts'iuan chou*, armoires lourdes et massives, toujours fermées et sans ventilation possible, faites sous Hien-fong à l'imitation de celles de K'ien-long qui avaient été détruites dans l'incendie de la bibliothèque par les T'ai-p'ing, paraissent peu favorables à la conservation des livres qu'elle contiennent. On sait d'ailleurs que la collection de Hang-tcheou, malgré son intérêt, n'a somme toute qu'une valeur assez médiocre. Elle se composait de très belles copies, toutes écrites d'après un modèle uniforme, et authentifiées par des cachets impériaux ; mais l'incendie et le pillage de 1860 leur ont été funestes : plus des deux tiers des volumes ont disparu, détruits, perdus ou volés ; et ils furent remplacés après le départ des T'ai-p'ing, par une autre série de copies exécutée sous la direction d'un érudit local, Ting Ping 丁丙 (3), le même qui, un peu

---

(1) Sur Kouan-hieou, voir *Song kao seng tchouan* 宋高僧傳, k. 30, 109 a ; *T'ai-p'ing kouang ki* 太平廣記 k. 214, 1 a, citant le *Ye jen hien houa* 野人閑話 de King Houan 景煥, dont la préface est datée du 19 avril 965. — Une très belle suite des Seize Arhats peinte par Kouan-hieou fait partie de la collection du baron Takahashi ; on lui attribue aussi une suite des Dix-huit Arhats, conservée au Kodai-ji 高臺寺 de Kyoto, mais l'authenticité de cette dernière est loin d'être sûre (*Tōyō bijutsu daikwan* 東洋美術大觀, VIII, 11-14).

(2) *Si-hou tche*, k. 30, 14 b.

(3) Sur les travaux de Ting Ping et de son frère au Wen-lan ko, voir le *Wen-lan ko tche fou lou* 文瀾閣志附錄.

plus tard, rassembla et publia les documents anciens de l'histoire de Hang-tcheou en une grande collection, le *Wou-lin chang kou ts'ong pien*. Mais ce sont en général les livres de sa propre bibliothèque qu'il fit ainsi copier pour le Wen-lan ko ; en sorte que dans ce nouveau fonds, il n'est pas du tout certain que les éditions reproduites soient celles des exemplaires primitifs, et d'autre part, les ouvrages qu'il ne possédait pas ou n'a pu se procurer n'ont pas été recopiés. Or la bibliothèque de Ping Ting n'a pas été dispersée ni perdue après sa mort ; elle a été achetée par Touan-fang, alors vice-roi des deux Kiang, et déposée à la bibliothèque publique de Nankin ; ce qui amoindrit encore l'intérêt du Wen-lan ko.

Les autres îlots du lac n'ont aucun intérêt archéologique. Au Sud du principal d'entre eux, à une centaine de mètres de la rive, s'élèvent sous l'eau trois petits stūpas de pierre « en forme de bouteille », les San tan 三潭 ; le nom seul est antique et remonte aux Song, mais les stūpas ne datent que du début du XVIIe siècle (période *wan-li*) ; l'emplacement même est différent de l'ancien.

2. — La ville.

Je ne puis parler du Fou-hio 府學, fort intéressant, qu'il m'avait été impossible de visiter à mon premier passage, et dont j'avais remis l'étude à mon retour.

Tous les temples importants de la ville, Tch'eng-houang miao 城隍廟, Tong-yo miao 東岳廟, etc., ainsi que quelques monastères célèbres bouddhistes et taoïstes, sont situés sur le Wou-chan 吳山, dans la partie méridionale ; tous ont été pillés, brûlés et détruits par les T'ai-p'ing. Certains ont été rebâtis, d'autres sont encore en ruines, mais presque toutes les antiquités ont disparu. Le Tsi-chan-hai-houei sseu 積善海會寺, fondé par le roi de Wou-yue 吳越 au Xe siècle sous le nom de Che-fo-tche-kouo yuan 石佛智果院 (d'où la partie de la colline qui le porte reçoit aussi le nom de Che-fo chan 石佛山), dans une situation admirable, à mi-pente de la colline, avec la ville tout entière jusqu'au fleuve à ses pieds, est un de ceux qui ont été reconstruits, mais seulement pour être abandonné : il a servi de caserne et de poste de police pendant la révolution, et aujourd'hui il est tout à fait inhabité. Tous les monuments et inscriptions anciens ont disparu, et je ne l'aurais pas mentionné s'il ne renfermait un document moderne assez intéressant, le plan général des canaux de la ville 浙江省城水利全圖, gravé sur pierre en 1804. En continuant la route qui passe le long de ce temple, on arrive par un bel escalier assez ruiné au Tch'eng-houang miao, au Tong-yo miao et autres temples, sans intérêt aujourd'hui, qui occupent le sommet du Wou-chan. On sait qu'au Tchö-kiang, ce n'est pas, comme au Kouang-tong, le Tch'eng-houang miao qui contient la représentation des enfers (ou tout au moins les statues des dix rois infernaux), mais le Tong-yo miao, ce qui est plus naturel, puisque le Tong-yo, Pic de l'Est, préside aux enfers.

Juste au pied du Wou-chan se trouve ce qui subsiste du Hiuan-miao kouan 玄妙觀, un ancien monastère taoïste très important fondé en 743 sous le nom de Ts'eu-ki kong 紫極宮. Les T'ai-p'ing l'ont brûlé et n'y ont pas laissé pierre sur pierre; les quatre tao-che qui y résident se sont bâti une petite cahute en bois au-dessus d'une grotte qui était jadis un des lieux célèbres du temple, le Tsing-hia tong 青霞洞 (on peut encore lire, bien qu'avec quelque peine, ce nom écrit en gros caractères par le tao-che Siu K'i-t'ai 徐啓泰 au début de K'ang-hi), et cultivent les terrains où se dressaient auparavant les divers sanctuaires. J'étais allé y chercher un fragment d'un *Tao tö king*, écrit de la main de l'empereur Kao-tsong des Song (1127-1162), et gravé sur pierre, seul débris subsistant des deux Tao tö king tch'ouang 道德經幢 qui avaient été dressés devant le ta-tien. Ils avaient été perdus dans l'incendie du temple à la fin de la dynastie des Yuan; l'un d'eux fut retrouvé par hasard à l'Ouest du temple, au pont Wou-lin-che 武林市橋 en 1802, et placé par Yuan Yuan au pied du Wen-tch'ang ko 文昌閣; deux seulement des huit faces restaient lisibles, la première et la cinquième [1]. Il a disparu de nouveau lors de la destruction du temple par les T'ai-p'ing. Le plus vieux des quatre tao-che put me montrer l'endroit où il se trouvait autrefois, et m'affirma l'avoir vu lui-même. Peut-être le hasard d'une fouille le livrera-t-il quelque jour, enfoui sous les amas de décombres que l'on retire de temps en temps pour accroître l'espace cultivé.

Au centre de la ville, les auteurs anciens mentionnent un Maitreya en fer conservé au Ts'eu-kouang sseu 慈光寺, auprès du Yeou-cheng k'iao 佑聖橋. Le temple, à demi détruit par les T'ai-p'ing, a été abandonné depuis cette époque; des maisons ont remplacé les bâtiments démolis, et ceux qui subsistent ont été occupés tels quels par des familles d'artisans. De la statue de Maitreya il ne reste qu'une seule trace, c'est le nom vulgaire du pont voisin, le T'ie-fo-sseu k'iao 鐵佛寺橋.

La partie Nord de la ville contient le seul temple qui renferme encore des vestiges intéressants, le Long-hing sseu 龍興寺. Son histoire est assez compliquée. Au cours de la première moitié du VI[e] siècle [2], dans la campagne, loin de l'enceinte fortifiée de l'époque, on fonda en ce lieu un temple, le Fei-sin sseu 發心寺 qui, après de nombreuses vicissitudes, ayant été détruit par les

---

(1) *Yuan-miao kouan tche* 元妙觀志, k. 1, 10 b; *Leang-tchö kin che tche*, k. 9, 22a-26b.

(2) La description de Hang-tcheou de la période *ta-tchong-siang-fou* (1008-1016) aujourd'hui perdue (*Siang-fou kou tche* 祥符古志 ap. *Long-hing Siang-fou Kiai-t'an sseu tche* 龍興祥符戒壇寺志, k. 1, 3b) attribuait cette fondation à Seng-yeou 僧佑, qui mourut en 518; tandis que le *Hien-chouen Lin-ngan tche* 咸淳臨安志, k. 76, 3 a, la place en 536, un habitant du lieu ayant à cette époque donné sa maison pour en faire une chapelle

Kin en *kien-yen* (1127–1130) lors de leur prise de Hang-tcheou, devint, quand les Song revenus essayèrent de remettre l'ordre dans cette ville en ruines, le siège de la préfecture de Lin-ngan, puis quelques années plus tard, en 1132, un arsenal. Mais un petit coin au Sud de l'ancien terrain fut réservé aux bonzes, qui y firent deux temples, le Long-hing sseu et le Siang-fou sseu ; ainsi avec le Kiai-t'an yuan 戒壇院 qui, établi en 931 dans le temple, avait été conservé, mais séparé par ces événements, l'ancien monastère, très diminué, se trouve depuis ce temps partagé en trois ; ils ont tous duré jusqu'à nos jours, mais le Long-hing sseu est le seul qui vaille la peine d'être visité. Actuellement, il n'occupe pas tous ses anciens bâtiments : la partie postérieure forme des maisons particulières. Au milieu de la cour qui sépare le temple en deux parties, s'élève un Fo-ting tsouen cheng t'o-lo-ni king tch'ouang 佛頂尊勝陀羅尼經幢[2]. Je n'ai pu en mesurer la hauteur ; d'après le *Jen-ho hien tche*, la partie inscrite aurait 5 pieds 5 pouces de haut, et chacune des huit faces serait large de 8 pouces 2 dixièmes. Il fut fondé en 837 ; suivant l'habitude, on en avait élevé deux, mais le second était déjà détruit à la fin des Ming. Le relèvement du sol a enfoui la base de 1m50 en terre, et pour la déblayer, on a creusé tout autour une sorte de puits très étroit; de plus, on a construit un petit pavillon au-dessus du monument afin de le protéger. La base est à deux étages octogonaux, surmontés d'une fleur de lotus qui est soutenue aux huit angles par des statuettes de 0m40 de hauteur, en bas des dieux, en haut des animaux ; le tout est en assez mauvais état ; parmi les huit statuettes de l'étage inférieur, les plus fortement rongées par l'humidité, doivent sûrement se trouver les quatre T'ien-wang ; au-dessus, parmi les animaux, on peut reconnaître un lion assis, et un singe, également assis, les deux bras levés. Le sūtra lui-même, dont le texte est assez bien conservé, est gravé sur une colonne à huit faces. La partie supérieure est formée d'un double toit, séparé par un dé en pierre où sont représentés quatre Buddhas, chacun entre ses deux bodhisattvas et, entre eux, les quatre T'ien-wang. Il est regrettable que les

---

(1) Pour l'histoire détaillée du temple, voir *Long-hing Siang-fou Kiai-t'an sseu tche* 龍興祥符戒壇寺志, k. 1.

(2) Ce genre de monuments est extrêmement commun dans le Tchö-kiang. Le tch'ouang se compose régulièrement d'un socle à plusieurs étages où sont sculptées des statuettes de Buddhas, portant une sorte de colonne à six ou huit faces sur laquelle est inscrit le sūtra, et qui est surmontée d'une série de toits séparés par de petits dés de quatre ou six faces portant également des statuettes de Buddhas. Ils vont régulièrement par couples, mais souvent un des deux est perdu. — Le *Fo ting tsouen cheng t'o-lo-ni king* 佛頂尊勝陀羅尼經 est une dharani dont le texte sanscrit et la transcription chinoise par Amoghavajra ont été retrouvés au Japon (F. Max Müller et Bunyiu Nanjio, *The ancient Palm-leaves*, ap. *Anecdota Oxoniensia, Aryan series*, I, III, 35 sqq.) ; divers ouvrages de même titre qui sont entrés dans le Tripiṭaka chinois présentent un texte différent.

sculptures soient ainsi détériorées, celles du bas par l'humidité et le séjour dans la terre, celles du haut par le coloriage et la dorure qui les empâtent, car le travail paraît avoir été très fini, et le petit singe et le petit lion de la base sont certainement excellents.

De chaque côté du stūpa, chacune sur une colonnette, on a placé deux petites pierres cubiques sur les faces desquelles sont sculptés de petits Buddhas assis. Celle de droite ne porte qu'une statuette d'environ 0 m 10 de haut, de travail très médiocre, la pierre de gauche au contraire n'a qu'une face inscrite; les trois autres portent chacune une petite figure d'environ 20 centimètres de haut. Enfin dans les murs de droite et gauche sont encastrées des pierres portant des sūtras gravés au XVIIe siècle.

L' « étang pour mettre en liberté des êtres vivants » 放生池, pièce d'eau rectangulaire d'environ 20 m sur 50 m de côté, bordée de terrasses subsiste encore, derrière le Kiai-t'an sseu. Mais son caractère religieux est perdu, et les gens du voisinage y font la pêche.

En dehors de la ville, le petit village de Hia-p'ou-sa 下菩薩, situé à deux kilomètres environ au-delà de la porte Ken-chan 艮山, conserve un ancien bas-relief daté de 1237; il est déposé derrière l'autel d'un ancien petit temple dédié à Tchou-ko Leang, Tchou-ko miao 諸葛廟, aujourd'hui à moitié détruit, et transformé en poste de police. Les sculptures qui représentent Amitābha assis entre deux autres Buddhas, chacun sur un fleur de lotus, ont été restaurées avec de la terre crue revêtue de laque rouge, qui empêche de juger de leur valeur [1].

3. — Côté Nord du Si-hou.

Le Tchao-k'ing liu-sseu 昭慶律寺, grand temple à la sortie même de la ville, tout près du lac, est aujourd'hui transformé, du moins dans sa moitié Est, en poste de police. Les bâtiments tout récemment reconstruits ne présentent aucun intérêt; dans la partie occupée par les soldats serait une statue de Kouan-yin aux mille mains ancienne; n'ayant pu pénétrer de ce côté, je ne sais si c'est celle qui est décrite par les auteurs chinois comme provenant de l'ancien P'ou-ti sseu 菩提寺 voisin, et achevée pendant la période *k'ien-tao* (1165-1173) des Song [2].

Environ deux kilomètres à l'Ouest, au pied du Pao-che chan 寶石山 et de l'hôpital américain, sur le bord du lac, se trouve l'ensemble des constructions du Ta-fo sseu 大佛寺 et du Mi-lo yuan 彌勒院, ces deux noms désignant

---

(1) *Ken-chan tsa che* 艮山雜事, k. 2, 1 a; *Leang-tchö kin che tche*, k. 11, 39 b.
(2) *Tchao-k'ing sseu tche*, k. 3, 1 b.

deux parties différentes du même monastère bâti sur la pente de la colline, en sorte qu'on passe d'une salle à l'autre par des escaliers fort hauts. Le temple lui-même n'offre aucun intérêt. Mais au fond de la cour postérieure se dresse le grand Buddha auquel il doit son nom. C'est un rocher d'une quinzaine de mètres de haut qui a été sculpté de façon à figurer Amitābha émergeant à mi-poitrine du sol. La tradition veut que ce soit là que Ts'in Che-houang amarra son bateau, en un temps où l'emplacement de Hang-tcheou était recouvert par les eaux, et où le Si-hou formait non pas un lac, mais un golfe (1). C'est au début du XIIe siècle, en *siuan-ho* (1119-1125), que le bonze Sseu-tsing 思淨 le sculpta : on raconte qu'étant enfant, il le vit et s'écria : « Quelque jour, je taillerai ce rocher en forme de Buddha » ; en effet devenu grand, il se fit bonze et exécuta ce travail gigantesque. Lorsque les Mongols s'emparèrent de Hang-tcheou en 1276, le temple qui abritait la statue fut brûlé, et celle-ci s'écroula en partie : elle ne fut restaurée qu'un siècle et demi plus tard, pendant la période *yong-lo* (1403-1424), par Tche-lin 志琳 qui refit la face, et, autant qu'il me semble, l'épaule gauche. Les T'ai-p'ing la détruisirent encore au milieu du siècle dernier, et elle ne fut heureusement pas retouchée depuis ce temps. A l'heure actuelle, la face a entièrement disparu depuis le front jusqu'au menton, laissant voir la trace des crampons qui ont servi à la restauration du XVe siècle ; la coiffure et l'uṣṇīṣa subsistent couverts d'un manteau de lierre ; l'épaule gauche très abîmée a été assez maladroitement restaurée avec de petites pierres entre lesquelles poussent des arbustes et de mauvaises herbes. Mais malgré ce délabrement, l'effet n'en reste pas moins saisissant, et la statue laisse une impression intense de grandeur et de majesté.

Les rochers à l'extérieur du Mi-lo yuan, juste en face de la porte de l'hôpital américain, sont couverts de sculptures modernes des Ming et des Ts'ing : un grand groupe dans une niche représente Çākyamuni entre Mañjuçrī et Samantabhadra, avec un souhait en faveur de la dynastie mandchoue ; il y a aussi d'autres statues moins importantes, dont la plus ancienne remonte à la période *hong-wou* (1368-1398). Une empreinte colossale des pieds du Buddha (mais sans les signes) donne son nom à une source qui suinte du rocher juste en cet endroit, le Fo-tsou ts'iuan 佛足泉.

Au-dessus du Ta-fo sseu, au sommet du Pao-che chan, sur la terrasse où est bâti actuellement l'hôpital américain, s'élève le Pao-chou-t'a 保叔塔 (2). C'est un stūpa en briques, sans aucun ornement, très haut, mais grêle, sans entrée, et d'ailleurs trop étroit pour qu'on y pût loger un escalier. Il fut fondé par Wou Yen-chouang 吳延爽, ministre du roi de Wou-yue ; restauré plusieurs

(1) Sur cette légende, voir ci-dessus, p. 3.

(2) C'est l'orthographe du *Si-hou tche*, k. 3, 6 a ; et c'est la plus usitée ; mais on trouve aussi 保俶塔 ; le *Si-hou yeou lan tche* écrit 寶所塔 dont la prononciation locale est peu différente.

fois, il est actuellement en assez mauvais état : comme dans presque tous les stūpas anciens, les toits séparant les étages sont tombés : les fragments de poutre subsistants portent des traces d'incendie ; de plus toute la partie supérieure s'est écroulée, ne laissant plus que l'armature de métal qui la soutenait.

En continuant la route qui longe la rive Nord du lac, on arrive au temple funéraire et au tombeau de Yo Fei 岳飛. On sait quelle célébrité a prise l'histoire de Yo Fei dans le monde chinois (1) ; général chinois vainqueur des Kin en plusieurs rencontres, il fut, à ce qu'on raconte, arrêté en plein succès par un général jaloux et un ministre traître, jeté en prison et mis à mort (1141). Si les historiens de l'époque étaient moins passionnés, nous verrions peut-être qu'il ne fut qu'un officier téméraire mal au courant de la situation vraie, et que ses chefs eurent raison de retenir ; mais l'impartialité n'est pas une qualité des historiens des Song ; et le jugement populaire, renchérissant encore, a décidément condamné les ennemis de Yo Fei et fait de lui une sorte de martyr. Aussi son tombeau est-il un des lieux les plus célèbres du Si-hou, et les touristes chinois y viennent en foule ; mais archéologiquement il n'offre que très peu d'intérêt : les statues de pierre de l'allée qui mène au tombeau ont tous les défauts de la sculpture des Ming ; quant aux statues en fer des quatre « traîtres » agenouillés à l'entrée (1), elles sont récentes et ne datent que de 1802. La première série elle-même n'était pas très ancienne : en 1513 le tou-tche-houei 都指揮 Li Long 李隆 fit fondre trois statues de bronze, celles du ministre Ts'in Kouei 秦檜 avec sa femme et le chef de la prison Mo-ts'i Hiue 万俟卨, tous trois agenouillés, et les plaça devant le tombeau (2) ; plus tard, au début de la période *wan-li* (1574-1619), on en ajouta une quatrième, celle du général Tchang Ts'iun 張俊. Mais elles disparurent assez vite : Wang Jou-hiun 王汝訓, qui fut gouverneur dans les premières années du XVIIe siècle, fit jeter au fleuve celles de Tchang Ts'iun et de la femme de Ts'in Kouei, et transporter les deux autres devant le temple funéraire. Celles-ci se perdirent bientôt, probablement lors de la conquête mandchoue ; elles n'existaient plus en 1731, époque où le sous-préfet de Ts'ien-t'ang, Li Sing 李惺, fit faire quatre statues en fer qu'il plaça à l'entrée du tombeau (3) ; trois

(1) Elles étaient jusqu'à ces derniers temps enfermées dans deux cages de pierre qui ont été supprimées tout récemment. Tout récemment aussi un riche lettré de passage a éprouvé le besoin de faire laver et gratter du haut en bas les statues de l'allée qui mène au tombeau. Ce travail, exécuté sans goût ni ménagement, est du plus hideux effet, et ajoute encore à la laideur naturelle de ces statues de très mauvais travail, comme le sont d'ailleurs la plupart des statues du temps de Ming.

(2) Wang Tche-teng 王穉登 qui visita Hang-tcheou en juin 1566 ne décrit en effet que ces trois statues (*K'o Yue tche* 客越志, 5a ; *Siu chouo feou* 續說浮, XXIV).

(3) De Guignes, *Voyages à Peking, Manille et l'Ile de France*, II, 70-71, les déclare par erreur en cuivre. Lors de son passage (25 mars 1795) il note que l'une des quatre statues était « cassée et hors de sa place ». Il donne également un assez bon plan du tombeau avec un dessin (*Atlas*, pl. 60-61).

quarts de siècle plus tard, elles étaient elles-mêmes en si mauvais état qu'en 1802 le gouverneur Yuan Yuan les fit remplacer par celles qui existent encore aujourd'hui [1]. A l'intérieur du temple funéraire dans la salle principale, de petites inscriptions encastrées dans les murs portent des fac-similés de l'écriture de Yo Fei ; sur une grande stèle placée dans une sorte de niche du mur de gauche, est reproduit son portrait, en grand costume : c'est celle qui fut élevée devant le temple funéraire à la fin des Ming, pendant la période *tch'ong-tchen* (1628-1643).

Si, immédiatement après le tombeau de Yo Fei, on quitte la route qui mène au Ling-yin sseu, en tournant à droite et en montant dans la montagne, on trouve une série de petites grottes et de petits temples célèbres, mais peu intéressants : le Tchong-siuan kong ts'eu 忠宣公祠 qui, malgré son nom, est un temple bouddhique, et renferme quelques statues en pierre de la fin du XVIe siècle ; plus haut le Ts'eu-yun tong 紫雲洞, petite chapelle desservie par deux bonzes, derrière laquelle s'étend une caverne profonde [2] ayant à l'entrée un petit pavillon avec quelques inscriptions célèbres ; le Kin-kou tong 金鼓洞, petite grotte avec un temple taoïste, situé juste derrière le précédent, et contenant aussi quelques inscriptions ; enfin en redescendant de la montagne, au pied du versant Nord de celle-ci, le Wou-men tong 無門洞 qui n'est pas une grotte à proprement parler, mais un passage étroit entre deux rochers, sans plafond ; aujourd'hui une maison a été bâtie au-dessus pour le protéger, et un escalier permet de descendre au fond ; sur le rocher le plus haut a été sculpté un bas-relief colossal représentant Mañjuçri assis sur son lion, au milieu des nuages, et qui passe pour être très ancien. Malheureusement il a été brûlé par les T'ai-p'ing (les traces d'incendie sont encore nettement visibles), et le bas-relief, très dégradé, a été restauré avec de la terre crue modelée et dorée, en sorte qu'il est presque impossible de se rendre compte de la valeur de l'œuvre. Il ne reste guère que le lion qui, protégé par sa position, n'a pas trop souffert ni du feu, ni de la restauration.

Deux à trois kilomètres au-delà du Yo-wang miao, vers la droite on rencontre une route qui mène au Fang-cheng sseu 放生寺. Ce temple ne présente qu'un seul intérêt, la pièce d'eau carrée qui lui donne son nom et où vivent de nombreux poissons de diverses couleurs que les visiteurs gavent de gâteaux ; juste au milieu s'élève un petit stūpa de 0,40 à 0,50 de haut, dont les quatre faces portent chacune une petite statuette de Buddha. Bien que je n'aie pu

---

(1) *Yo miao tche lio* 岳廟志畧, k. 1, 4 b ; *Hang-tcheou fou tche* (éd. 1784), k. 33, 13 a.

(2) Tout au fond de la grotte a été sculpté en 1909 un groupe représentant Amitābha entre Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprapta. Le travail en est très mauvais.

approcher de très près, il m'a bien semblé présenter tous les caractères de ces petits monuments au temps des Song.

4. — Côté Ouest du Si-hou

Le plus grand ensemble à l'Ouest du lac est celui que forment les trois temples de l'Inde, San T'ien-tchou 三天竺; c'est aussi le lieu le plus célèbre.

Le Hia T'ien-tchou sseu 下天竺寺 ou Ling-yin sseu 靈隱寺 est le but ordinaire des touristes, tant européens que chinois, qui passent à Hang-tcheou; en sorte que le Fei-lai chan 飛來山, avec ses grottes et ses rochers sculptés, est très connu. La tradition attribue la fondation du temple à un certain Houei-li 慧理 qui, arrivant de l'Inde en *hien-ho* des Tsin (326-334), déclara, à la vue de la montagne, qu'il reconnaissait un coin du mont Gṛdhrakūta venu là en volant (d'où le nom de Fei-lai chan, montagne venue en volant), et s'y établit; puis le temple détruit pendant les guerres civiles aurait été reconstruit à la fin du VI[e] siècle (596) sous le titre de Nan T'ien-tchou sseu 南天竺寺; il ne subsiste naturellement plus rien de ces époques lointaines, et même le stūpa de Houei-li dans son état actuel date de 1590 [1]. L'histoire ne prend vraiment la place de la légende qu'avec les T'ang, et quelques inscriptions du VIII[e] et du IX[e] siècle (perdues aujourd'hui, mais conservées par les archéologues chinois) montrent que dès cette époque le Ling-yin sseu était célèbre sous ce nom. Il fut abandonné lors de la grande persécution du Bouddhisme en 845; mais il paraît avoir été réoccupé presque aussitôt. D'ailleurs, quelques années plus tard, Hang-tcheou, sous la famille Ts'ien, prenait brusquement un essor considérable qui n'allait qu'augmenter sous les Song. Le Ling-yin sseu profita naturellement de ce développement : c'est à partir du X[e] siècle que les monuments commencent à apparaître.

Les bâtiments actuels sont tout récents; quand je visitai Hang-tcheou pour la première fois il y a cinq ans, il ne subsistait que les terrasses avec leurs balustrades de pierre, et de chaque côté quelques salles délabrées, parmi lesquelles une seule était un peu entretenue, le Wou-po-lo-han yuan 五百羅漢院, qui avait échappé à l'incendie des T'ai-p'ing. A l'heure actuelle la décoration du ta-tien n'est pas achevée, et certains bâtiments secondaires ne sont pas encore relevés. Au milieu des ruines et des reconstructions, le hasard a conservé deux chefs-d'œuvre, les monuments situés à droite et à gauche de la

(1) Il avait été détruit par les pluies en 1587; on retrouva alors une inscription de 976 rappelant une réfection du stūpa à cette époque. Il y avait également un petit stūpa en fer, une boîte ronde en fer, quatre morceaux de bois d'aigle, etc. (*Ling-yin sseu tche* 靈隱寺志, k. 2, 15 a).

terrasse devant le ta-tien. Ce sont deux stūpas octogonaux en pierre à neuf étages, de 25 à 30m de haut, absolument identiques. Ils ne portent aucune date, mais ils sont certainement du Xe siècle, de l'époque des rois de Wou-yue [1]; ils sont d'ailleurs d'un type assez commun, et ne se distinguent que par le fini et la délicatesse des sculptures. La disposition générale en est simple. Sur un soubassement peu élevé, est posée la base formée simplement d'un dé octogonal supportant un entablement également octogonal, et sur les faces aplanies de laquelle a été gravé le *Fo ting t'o-lo-ni king* 佛頂陀羅尼經 [1]; au-dessus, une série d'étages ornés de bas-reliefs jusqu'au toit surmonté d'une enfilade de boules. A chaque étage, sur quatre des faces, les sculptures imitent les portes massives des véritables stūpas, avec les gros clous de métal qui en faisaient l'ornement; au premier étage, elles alternent avec des panneaux portant deux petits bas-reliefs de Kouan-yin d'un travail exquis; au-dessus, au deuxième étage, vient la suite de la dhāraṇī; encore au-dessus viennent, toujours alternant avec des portes de stūpa, des panneaux figurant des Buddhas et des bodhisattvas: le plus remarquable est le quatrième étage où deux panneaux représentent Samantabhadra sur son éléphant, Mañjuçri sur son lion, chacun dans une barque, avec deux assistants. D'après le *Ling-yin sseu tche*, la pierre élevée au sommet des stūpa porterait une inscription de dix caractères malheureusement sans date: 吳興廣濟普思眞身寶塔 [2]. La partie supérieure est en trop mauvais état pour qu'il m'ait été possible de vérifier ce détail.

On trouve à la porte du temple deux autres king-tch'ouang 經幢 anciens, élevés par le roi de Wou-yue en 969. Beaucoup moins intéressants, bien que le travail en soit également soigné, ils sont du type ordinaire et il n'est pas utile de les décrire en détail; ils portent la même dhāraṇī, le *Fo ting t'o-lo-ni king*. Dans la cour du temple se dressent quelques inscriptions modernes des Ming et de la dynastie mandchoue; une d'elles, datée de K'ien-long, est tétraglotte (tibétain, mandchou, mongol, chinois).

Un peu à l'Ouest du ta-tien, sur la route qui monte au T'ao-kouang ngan, mais tout près du temple, est le Wou-po-lo-han yuan 五百羅漢院, salle des Cinq-cents Arhats. On sait que ces personnages sont les cinq cents marchands que le Buddha convertit juste avant d'entrer dans le nirvāṇa et qui doivent tous devenir des Buddhas ayant le même nom de Samantaprabhāsa; je ne sais quand ni comment la piété chinoise se porta vers eux, mais leur culte paraît avoir été très répandu vers la fin des T'ang. C'est le roi de Wou-yue qui établit le premier sanctuaire des Cinq-cents Arhats en ce lieu; mais il est depuis longtemps détruit. Le temple actuel remonte à la période *chouen-tche* (1644-1661) et

---

(1) Quelques auteurs chinois les font remonter au temps des Leang, et d'autres encore les attribuent à Houei-li: ce sont des hypothèses que rien ne justifie. Cf. *Ling-yin sseu tche*, k. 2, 16b-20a.

(2) *Ling-yin sseu tche*, k. 2, 19b.

par chance, n'a pas été détruit par les T'ai-p'ing. La disposition générale est la même qu'à Canton : pas de salle, seulement des corridors bordés de statues de chaque côté, un couloir carré enclosant deux allées en croix ; mais une petite salle supplémentaire a été rajoutée ; les statues, presque de grandeur naturelle, sont en terre crue dorée ; de même les statues de Maitreya et des Dix-huit Arhats qui bordent le couloir central ainsi que celles des empereurs K'ien-long et Kia-k'ing qui ont été placées là à la suite de leur visite au temple [1]. Il est à remarquer que, bien que situé dans l'enceinte de Ling-yin, ce temple n'en dépend pas : les bonzes qu'on y trouve y sont envoyés pour un jour à tour de rôle par quatre monastères différents, T'ao-kouang 韜光, Miao-yin ko 妙音閣, Ts'eu-tchou lin 紫竹林, et P'ou-nan fang 普南房, qui s'en partagent la garde, l'entretien et surtout les revenus.

La célébrité actuelle du Hia T'ien-tchou sseu est dûe surtout aux sculptures rupestres du Fei-lai fong. Deux murailles de rochers presque parallèles, situées à trois cents mètres environ l'une de l'autre, émergent de la colline et viennent finir à pic sur le ruisseau qui en longe le pied. Toutes deux ont été entièrement couvertes de bas-reliefs ; entre elles, de nombreux rochers isolés ont été également sculptés ; enfin à deux kilomètres environ au-delà de l'entrée du temple, il y a un troisième groupe moins nombreux. Cet énorme travail a été accompli assez rapidement, en un demi-siècle environ : toutes les inscriptions votives qui accompagnent en grand nombre les statues sont de la même époque, fin du XIIIe siècle et début du XIVe, le commencement de la période mongole. Avant cette date, l'effort n'avait guère tendu qu'à la décoration des grottes, et le Fei-lai fong restait extérieurement presque nu. Il faut toujours se rappeler, en lisant les inscriptions et les pièces de vers de Sou Tong-p'o et des autres touristes du temps des Song, qu'ils ne voyaient pas du tout le T'ien-tchou sseu comme nous, et que ce qui en est aujourd'hui la caractéristique la plus saillante n'y existait pas encore.

Je ne puis songer à donner ici la description complète du Fei-lai fong. J'ai fait photographier toutes les statues, estamper toutes les inscriptions et j'espère un jour publier l'ensemble en détail [2]. A vrai dire, si les sculptures de Ling-yin imposent par leur nombre et leur masse, il s'en faut qu'elles soient bonnes ; la plus grande partie est médiocre, de mauvais travail d'ouvrier. Peut-être ce fait est-il dû à ce que ces bas-reliefs sont tous traités en style tibétain, peu familier aux artistes chinois ; peut-être aussi le faut-il attribuer en partie à la conquête mongole et à ce que Hang-tcheou cessa d'être capitale ; mais

---

(1) MOULE, *New China and old*, p. 176, et CLOUD, *Hangchow, the City of Heaven*, p. 62 donnent des photographies de l'intérieur de cette salle.

(2) Quelques photographies du Fei-lai fong ont déjà été publiées. Voir MOULE, *loc. cit.*, p. 182 (et cf. p. 165, l'entrée du Ts'ien-tien de Ling-yin) ; CLOUD, *loc. cit.*, p. 51.

cela n'expliquerait pas l'inégalité des œuvres. Celle-ci paraît bien avoir été une des caractéristiques de la statuaire chinoise : à Long-men, à Yun-kang, on en trouve de nombreux exemples ; c'est que la sculpture en Chine est avant tout l'œuvre d'ouvriers, non d'artistes. La différence entre les bonnes et les mauvaises statues de Hang-tcheou tient peut-être simplement à une différence de prix, et les Amitābha aux bras trop longs, au cou épais et à la tête lourde ont peut-être été taillés au rabais pour des donateurs économes.

Quoi qu'il en soit, les œuvres les plus belles sont les deux Vajrapāṇi placés à côté du stūpa de Houei-li ; le grand groupe représentant Maitreya au gros ventre au milieu des Seize Arhats, avec Vaiçramaṇa et Dhṛtarāṣṭra, l'un à sa gauche, l'autre à sa droite, et un yakṣa à chaque extrémité ; un grand panneau figurant Kouan-yin, avec deux devas debout à sa droite et à sa gauche, et de chaque côté dans un autre grand panneau, deux petits Vajrapāṇi superposés, le tout entouré d'un décor de fleurs et de guirlandes où s'entremêlent des lettres tibétaines dans de petits cartouches. Une scène représentant le Bodhisattva recevant l'offrande de lait de Sujātā, la seule qui soit tirée de la vie du Buddha, a malheureusement beaucoup souffert, mais présente encore l'intérêt de la composition et des attitudes : le Buddha, à peine émacié par ses austérités, est assis à demi étendu à droite du panneau, la main levée dans un geste de bénédiction, tandis que Sujātā et sa fille s'approchent, le corps ployé en signe de respect, présentant les vases de lait qu'elles apportent en offrande. Mais le morceau qui me paraît de beaucoup le meilleur est le grand panneau qui se trouve à droite de l'entrée de la grotte Long-hong 龍泓. Il représente les personnages qui ont marqué les principales étapes dans l'introduction des livres et des doctrines bouddhiques en Chine : Kāçyapa Mātaṅga et Tchou Fa-lan, les premiers qui apportèrent les sūtras sous Ming-ti des Han ; Bodhidharma, qui le premier introduisit la doctrine du dhyāna sous les Leang, Tchou Che-hing qui le premier alla chercher les textes du Vinaya ; enfin Hiuan-tsang. Aucune inscription malheureusement ne donne la date de cette série de sculptures, et le fait que en dehors des grottes, tous les bas-reliefs datés du Fei-lai fong sont d'époque mongole porterait à la faire attribuer à cette période ; toutefois j'inclinerais plutôt à la faire remonter jusqu'au temps des Song.

Les sculptures les plus anciennes sont celles de la grotte de Tsing-lin qui datent de l'époque des rois de Wou-yue et des Song. Trois grottes se creusent sous la colline, Tsing-lin tong 青林洞 au Sud-Est, Yu-jou tong 玉乳洞 au milieu, et Long-hong tong 龍泓洞 au Nord-Ouest ; celle-ci est située juste sous le Fei-lai fong, et ses façades forment le premier groupe de bas-reliefs. On appelle vulgairement la première grotte septentrionale, Pei tong 北洞 et les deux autres, grottes méridionales, Nan tong 南洞. Ces deux dernières ne présentent guère d'intérêt ; cependant le Long-hong tong contient quelques inscriptions des touristes des Song, en particulier du poète Sou Tong-p'o 蘇東坡 ; il y avait autrefois, paraît-il, des statues offertes

par le général mongol Bayan, mais elles ont disparu depuis longtemps. Quant au Yu-jou tong, on a fait tailler dans les parois la série des Dix-huit Arhats, à peu près de grandeur naturelle, vers l'époque mongole, semble-t-il ; une restauration récente, qui est plutôt une réfection, a tout gâté. Le Tsing-lin tong se compose en réalité de deux petites salles au Nord et au Sud qu'une sorte de couloir réunit par leur extrémité Ouest. La salle Nord appelée plus particulièrement Houei-kong yen 慧公岩, a ses murs entièrement couverts de statuettes de 0,20 à 0,40 de haut, représentant de nombreuses séries plus ou moins complètes des Seize Arhats, ou, plus rarement, quelques Buddhas ou bodhisattvas. Chaque donateur a mis son nom sous chacune des statuettes, et souvent il a ajouté à quelle intention il l'avait fait faire : 弟子朱承賛造羅漢身一身保人身位咸平四年五月 « Le disciple Tchou Tch'eng-tsan a fait cette statue d'arhat afin de conserver (dans les vies futures) la dignité humaine. 5e mois de la 4e année *hien-p'ing* » (juin 1001) ; 弟子黃〇爲妣亡考亡妣造羅漢一身 « Le disciple Houang ... a fait cette statue d'arhat pour son père et sa mère défunts », etc. Il y en a ainsi plusieurs centaines sur les murs de droite et de gauche, et autour d'un gros stalagmite qui descend à mi-hauteur du plafond de la grotte. Presque tout cela a été achevé en trois ans par des pélerins, sans plan d'ensemble, chacun plaçant son ou ses saints à l'endroit qui lui plaisait, et faisant sculpter celui des arhats qu'il préférait ; il n'y a pas, je crois, une seule série en ordre des Seize Arhats, sauf la rangée du couloir extérieur qui me paraît d'époque plus moderne. La seconde salle n'est pas ornée ; à peine quelques arhats isolés qui paraissent égarés par mégarde hors de leur sanctuaire. Mais sur le mur du Nord de la sortie Est, se trouve un grand panneau gravé par ordre de Hou Tch'eng-tö 胡承德 en 1022 ; il représente Vairocana assis sur son trône, ayant à ses côtés Mañjuçrī sur son lion, et Samantabhadra sur son éléphant, et un cortège de devas ; tout en haut, deux apsaras volent. Le bas-relief était presque invisible, couvert de terre, de mousses et de lichens, mais un lavage et un brossage énergique l'ont fait reparaître, et il est remarquablement conservé. C'est une des plus belles œuvres du Ling-yin sseu, bien composée et de bonne facture, à laquelle on ne peut reprocher qu'une certaine sécheresse. En face, sur le mur Sud, on trouve une série des Dix-huit Arhats de travail assez grossier, et de date inconnue. Juste au-dessus de cette sortie, dans une niche profonde, est un Amitābha entre Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta, d'époque mongole.

Sur la colline qui domine la grotte de Tsing-lin, s'élevait autrefois le Chen-ni t'a 神尼塔 dont on fait remonter la fondation à l'année 603, et sur lequel un préfet de Hang-tcheou, Lou Yuan-fou 盧元輔 avait écrit en 815 une pièce de vers pour commémorer sa visite. Ce n'est plus actuellement qu'un tas de décombres, briques et tuiles cassées, recouvertes d'arbustes.

Tel est cet ensemble de Ling-yin auquel cette courte description ne peut rendre justice. Les autres « temples de l'Inde » sont beaucoup moins importants. A la porte du Yun-lin sseu 雲林寺 qui dépend encore de Ling-yin, se trouvent

deux king-tch'ouang du roi de Wou-yue. Un peu plus haut le Tchong T'ien-tchou 中天竺 n'offre aucun intérêt ; en montant encore, avant d'arriver au Chang T'ien-tchou 上天竺, on passe auprès d'un petit stūpa en pierre de trois à quatre mètres de haut, placé juste au bord du ravin que domine la route. Chaque face est ornée d'un petit Buddha sculpté. Il ne porte aucune inscription, mais il paraît être du Xe ou du XIe siècle. Au Chang T'ien-tchou même, on ne voit plus rien d'intéressant. La Kouan-yin miraculeuse qu'on y adore est presque invisible dans son sanctuaire obscur, et je n'ai pu la photographier ; du reste, bien que les bonzes affirment son ancienneté, ce n'est certainement pas la statue taillée par Tao-yi 道翊 en 919, dans un morceau de bois odoriférant, découvert sur cet emplacement grâce à une lueur qui s'en dégageait, et pour laquelle le roi de Wou-yue, ayant rêvé qu'un personnage vêtu de bleu venait le prier de lui rebâtir sa maison, construisit le temple [1] ; car la statue actuelle est, m'a-t-on dit, en bronze. Je n'ai pu toutefois en vérifier moi-même la matière.

Si du Hia T'ien-tchou sseu, on sort vers l'Ouest en longeant le Wou-po-lo-han yuan, à un kilomètre et demi environ, à mi-côte du Pic du Nord, Pei Kao-fong 北高峯, on trouve le T'ao-kouang ngan 韜光菴. T'ao-kouang était un bonze du Sseu-tch'ouan qui, après avoir traversé la Chine en voyageant, s'établit sur cette montagne au temps de l'empereur Mou-tsong 穆宗 (821-824) et s'y bâtit un ermitage ; il y devint l'ami de Po Kiu-yi, alors préfet, et échangea des pièces de vers avec lui. En 938, l'ancienne hutte en chaume fut remplacée par une chapelle. Aujourd'hui il y a là un élégant petit temple, auquel on accède par une série d'escaliers qui montent de façon pittoresque parmi les arbres, et de la terrasse duquel on a une jolie vue sur la vallée du Hia T'ien-tchou et même jusqu'au Si-hou. Il renferme quelques inscriptions, en particulier une reproduction sur pierre d'un long rouleau dessiné à l'encre de Chine, représentant un site célèbre des environs, des rochers dans les bambous avec des sages lisant et se promenant.

5. — Côté Sud du lac

En sortant de Hang-tcheou par la porte Ts'ing-po 清波門 et en suivant la route qui longe le bord du lac, on arrive en une demi-heure au grand temple Tsing-ts'eu sseu 淨慈寺, situé au pied du Houei-je fong 慧日峯 en face du Lei-fong t'a. Ce temple autrefois considérable a été entièrement ruiné par les T'ai-p'ing et n'est pas encore reconstruit. Au milieu de la cour d'entrée, derrière le T'ien-wang tien, se trouve un brûle-parfums à trois pieds en pierre, daté du 18 février 1265, sur la panse duquel sont sculptés deux dragons à quatre

---

[1] *Leang-tchö kin che tche*, k. 4, 10.

griffes. Derrière le temple, à mi-pente de la colline, après avoir traversé les ruines des anciens bâtiments, on arrive au Che-fo tong 石佛洞, petite chambre de roche rectangulaire, sans toit; trois petits Buddhas, actuellement très détériorés sont sculptés sur la pierre du fond; et sur celle de droite, Vairocana entre Mañjuçri et Samantabhadra; le tout est très abimé et parfois peu reconnaissable. Sur la partie inférieure de la pierre de droite, sont gravés quatre gros caractères, 寰中天宝, de l'écriture du juge provincial Hou Tsong-hien 胡宗憲 (1554-1557).

Un rocher situé à peu de distance vers l'Ouest porte un petit Buddha récemment restauré, et sans intérêt; aucune inscription ne permet d'en reconnaître la date. Un peu plus à l'Ouest encore, sur un autre rocher est gravé en gros caractères un long passage du *Yi king*: on prétend qu'il fut écrit à l'encre par Sou Tong-p'o et gravé postérieurement; mais l'attribution est, paraît-il, assez douteuse, ainsi que celle des divers passages des classiques gravés sur plusieurs autres rochers de la même montagne [1].

La colline Nan-ping 南屏山 située devant le Tsing-ts'eu sseu, au bord du lac, porte le Lei-fong t'a 雷峯塔, énorme stūpa en briques à sept étages, du type du Lieou-ho t'a, avec une grande salle servant de chapelle au milieu de chaque étage et un large corridor tout autour. Il fut fondé par la reine Houang 黄妃, femme de Ts'ien Chou 錢俶, roi de Wou-yue; l'inscription dédicatoire sur laquelle était gravé le *Houa yen king* 華嚴經, a été perdue et retrouvée à plusieurs reprises; plusieurs fragments découverts il y a une quinzaine d'années sont maintenant conservés au Po-yun sseu 白雲寺, un petit temple construit au pied de la colline, sur le bord du lac.

En continuant la route qui passe devant le Tsing-ts'eu sseu, et en franchissant les collines, laissant à droite le Fa-siang sseu 法相寺 aujourd'hui sans intérêt, on parvient aux deux grottes célèbres, Che-che tong 石室洞 et Yen-hia tong 煙霞洞, assez proches l'une de l'autre. La première est une sorte de grande chambre rectangulaire située juste derrière le Jen-wang sseu 仁王寺, de la salle principale duquel on y descend par quelques marches; elle ouvre par deux entrées, l'une très large, dans l'axe du temple, l'autre plus étroite sur le côté droit. Les murs sont couverts de petites statuettes de 0,15 à 0,20 de haut, sculptées dans le roc, représentant des arhats; il y en a, paraît-il, cinq cent dix-huit, chacune avec son inscription; au milieu, juste dans l'axe du temple et de la grande entrée, une sorte d'autel taillé dans le roc, avec cinq grandes

(1) Je n'ai vu personnellement que ce passage du *Yi king*: les archéologues chinois mentionnent divers passages du *Yo ki* 樂記, du *Louen yu*, etc. Je ne les ai pas retrouvés, mais divers paysans de l'endroit m'ont assuré qu'il existait d'autres inscriptions du genre du *Yi king* sans réussir d'ailleurs à m'y conduire. Le manque de sentiers, la hauteur des herbes et des broussailles et les pluies rendaient la recherche assez malaisée à l'époque où j'ai visité ce lieu.

statues, Amitābha entre Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta, et deux yakṣas. Les épigraphistes chinois y admirent, près de la petite entrée, une inscription de Sou Tong-po, que Yuan Yuan considère, avec raison je crois, comme regravée à une époque relativement récente (1).

La grotte Yen-hia tong située non loin de là est, au point de vue artistique, extrêmement intéressante ; avant les ravages des T'ai-p'ing, elle devait être une des plus belles de Hang-tcheou ; encore aujourd'hui, ce qui subsiste est admirable. D'après la légende, un certain bonze nommé Mi-hong 彌洪 ayant établi un ermitage de l'autre côté de la montagne, un dieu lui apparut soudain et lui dit : « Derrière cette montagne, il y a de saintes reliques ; pourquoi ne pas les faire connaître ? » Le bonze trouva en effet une grotte sur les parois de laquelle étaient sculptés six arhats, et s'y étant installé, y vécut jusqu'à sa mort. Plus tard, le roi de Wou-yue une nuit eut un songe ; il rêva qu'un moine lui disait : « Moi et mes frères nous sommes au nombre de dix-huit ; ici il y en a seulement six ; que le roi les complète ! » Le roi fit aussitôt faire douze autres statues ; ceci se serait passé en 944 (2). Quoi qu'il en soit de cette légende qui est d'origine assez ancienne, l'aménagement de la grotte remonte en effet au Xe siècle ; quelques inscriptions qui s'y trouvaient, mais dont plusieurs ont aujourd'hui disparu, sont de cette époque, et les personnages qui se sont fait représenter en adoration devant le stūpa sculpté dans le mur de gauche sont des officiers du royaume de Wou-yue (3).

Aujourd'hui il ne reste plus grand'chose d'ancien ; tout récemment la grotte a été restaurée ; une voûte a été construite au-dessus de l'entrée ; le sol a été bétonné, et les statues des arhats qui se trouvaient à l'intérieur ont été entièrement refaites. Heureusement, de chaque côté de l'entrée même, subsistent deux anciennes statues de Kouan-yin ; celle de droite a été restaurée en grande partie (la tête, le milieu du corps et les mains) ; mais celle de gauche absolument intacte, sauf un pied qui a été refait, est sans contredit une des plus belles œuvres de la sculpture chinoise au Xe siècle. A côté un stūpa des mille Buddhas, sculpté en bas-relief dans le rocher, est adoré par de nombreux personnages agenouillés à droite et à gauche, dans des niches ; quelques-uns, hauts fonctionnaires de la cour de Wou-yue, ont gravé leur nom. Au fond de la grotte, cinq petites statues très endommagées, Amitābha entre deux bodhisattvas et deux devas (à peine visibles derrière un gros Buddha en pierre moderne) sont tout ce qui reste de l'ancienne décoration intérieure.

Juste en face du Yen-hia tong, le Nan-kao fong 南高峯 avec un stūpa ruiné au sommet, et à mi-pente, dans une petite grotte transformée en chapelle,

(1) *Leang-tchö kin che tche*, k. 6, 6 b.
(2) *Hien-chouen Lin-ngan tche* 咸淳臨安志, k. 29, 6 a, citant la description de Hang-tcheou de la période *ta-tchong-siang-fou* (1008-1016). Cf. *Si-hou tche*, k. 5, 13 a.
(3) *Leang-tchö kin che tche*, k. 4, 40 b-42 a ; k. 8, 37 b.

le Wou-men tong 無門洞, une dizaine de statues informes d'arhats, de date inconnue, mais probablement peu anciennes.

Le Hou-p'ao sseu 虎跑寺 est à peu de distance, au pied du Ta-ts'eu chan 大慈山 sur la route qui va du Nan-kao fong au Lieou-ho t'a. Dans les premières années du IXe siècle (816-820), le bonze Sing-k'ong 性空 après s'être livré à la méditation quelque temps, voulut se bâtir en ce lieu un ermitage; mais l'eau manquait, et il allait se retirer quand deux tigres envoyés par le dieu de la montagne le conduisirent à la source: celle-ci en a gardé le nom de « source fouie par les tigres » *Hou-p'ao ts'iuan* 虎跑泉. A l'entrée du temple, s'élèvent deux tch'ouang portant chacun sur leurs huit faces les noms des sept Tathâgatas, plus celui de Çâkyamuni. Entre eux passe l'allée pavée qui mène au temple; un pont avec balustrade franchit un bassin de déversement, puis un bel escalier conduit au T'ien-wang tien 天王殿. La cour qui le sépare du ta-tien est coupée par un bassin à balustrade avec un pont. Derrière le ta-tien, sur une ancienne terrasse en pierre, s'élève le Kouan-yin tien: dans le mur de l'escalier qui conduit à cette chapelle on a encastré deux débris sculptés représentant l'un le *yang ma* 陽馬, l'autre le *yin ma* 陰馬. A gauche du ta-tien, est la cour du Hou-p'ao ts'iuan 虎跑泉. La source elle-même est un petit puits carré d'un mètre environ de côté qui, dit-on, ne tarit jamais; tout autour une série d'inscriptions sur des stèles dressées ou encastrées dans le mur, en font l'éloge.

La route qui mène de Ts'ing-po men au Lieou-ho t'a 六和塔, franchit le col du Yu-houang miao 玉皇廟, où se trouve un petit temple taoïste; en redescendant, on arrive au Che-fo yuan 石佛院. Il y avait là autrefois un temple ancien qui, détruit par les T'ai-p'ing, n'a pas été relevé, et il ne subsiste plus que les sculptures auxquelles il devait son nom. Elles sont taillées dans deux rochers, l'un de vingt-cinq mètres, l'autre de cinq à six mètres de long, placés l'un près de l'autre à angle droit. Sur la face aplanie et creusée en forme de niche du plus grand, est Amitābha assis, ayant à ses côtés Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta en costume de bodhisattvas, également assis sur un trône de lotus; de chaque côté un deva debout, et à chaque extrémité un yakṣa. Au-dessus de la niche, qui contient ces statues, sont sculptés de petits Buddhas parmi les nuages, et aux extrémités de droite et de gauche, Mañjuçri et Samantabhadra sur leurs animaux. Le rocher le plus petit porte une figure de Ti-tsang 地藏 (Kṣitigarbha) assis; une petite scène de descente du bodhisattva aux enfers est sculptée au-dessus de la niche. De l'autre côté de la route, juste en face de ces rochers on a gravé en ligne verticale trois énormes caractères 佛法僧.

En continuant à descendre, on trouve, environ deux cents mètres plus loin, le Kouan-yin tong, ou plus exactement Nan Kouan-yin tong 南觀音洞 (pour le distinguer du Pei Kouan-yin tong 北觀音洞 de l'autre côté du col, petite grotte qui contenait autrefois une statue en pierre de Kouan-yin aujourd'hui

disparue), simple fente étroite entre deux roches, où vivent deux tao-che. Les parois sont couvertes de sculptures de travail très médiocre: arhats, bodhisattvas, Buddhas, qui d'après quelques inscriptions datées, remontent au XIIIe siècle.

Le T'ien-long sseu 天龍寺 est situé à un kilomètre de là environ; derrière lui sur trois rochers sont sculptés des bas-reliefs d'un travail médiocre, dont les inscriptions votives sont malheureusement illisibles. Devant le temple et non loin de lui, à l'entrée de la vallée qui sépare le Yu-houang chan 玉皇山 du Ts'eu-yun ling 慈雲嶺, s'élève une sorte de petit mamelon bas et arrondi autour duquel huit casiers de rizières avec leurs diguettes rayonnent en forme d'octogone irrégulier. Les Chinois y reconnaissent le T'ai-k'i 太極 entouré des huit trigrammes de Fou-hi, et appellent ce lieu le champ des huit trigrammes, Pa-koua tien (en prononciation locale Pa-kwa di) 八卦田. C'est l'emplacement de l'ancien Nan-kiao 南郊 des Song; et le tertre central est ce qui subsiste de l'Autel du Ciel 天壇; il avait au XIIIe siècle 32 pieds 4 pouces de haut, formant soixante douze gradins répartis en quatre étages, et la terrasse supérieure avait 70 pieds de large (1). Aujourd'hui assez éloigné de la ville, il était alors tout proche du mur méridional, qui englobait le Fong-houang chan 鳳凰山 et le le Ts'eu-yun ling, avec le Cheng-kouo sseu 聖國寺 alors détruit, le Fan-t'ien sseu 梵天寺 et même le Che-fo yuan 石佛院

Le tombeau du roi de Wou-yue Ts'ien Lieou, connu simplement dans les environs sous le nom de *wang fen* 王賁, est à un kilomètre environ à l'Ouest de ce temple. Je ne le mentionne que pour mémoire, car il ne présente plus aujourd'hui aucun intérêt: la stèle ancienne, dont il restait encore des fragments au temps de Yuan Yuan (2), a disparu, ainsi que les derniers vestiges des statues qui précédaient la tombe. Il ne subsiste que le tumulus avec une grande stèle de quatre à cinq mètres de haut, sur laquelle sont gravées deux lignes en caractères d'un demi-mètre, 吳越國文穆錢王墓, et en petits caractères la date (1524); appuyée au soubassement même du tombeau est une petite inscription de Yuan Yuan (1808).

En sortant de la ville par la porte Fong-chan 鳳山門, et en suivant la route qui mène au Lieou-ho t'a, on laisse d'abord à droite le Wan-song ling 萬松嶺, colline dénudée que coupe le mur d'enceinte moderne, mais qui était autrefois comprise dans les jardins du palais des Song. La route qui joint la porte Fong-chan à la porte Ts'ing-po franchit un petit col entre elle et le Fong-houang chan.

---

(1) *Wou-lin kieou che* 武林舊事, k. 1, 11 a.

(2) *Leang-tchö kin che tche*, k. 4, 14 a; *Si-hou tche*, k. 25, 20 b; *Hang-tcheou fou tche* (éd. K'ien-long), k. 33, 2 b. — Ce dernier ouvrage note que les tombeaux de la famille Ts'ien étaient au nombre de vingt-six dans les environs de Hang-tcheou, mais que la situation de la plupart d'entre eux est inconnue; je n'ai réussi à retrouver (et encore à grand peine), que celui de Ts'ien Lieou.

et passe devant les ruines de l'ancien Wan-song chou-yuan 萬松書院, fondé en 1498 sur l'emplacement du monastère Pao-ngen 報恩寺 des Song [1], et entièrement brûlé par les T'ai-p'ing. Un peu plus loin, deux cents mètres environ au delà du beau temple funéraire et du tombeau d'un certain Tchang 張 qui fut fonctionnaire dans les dernières années du XIXe siècle, on trouve à droite un petit sentier qui monte dans la colline à l'emplacement de l'ancien Cheng-kouo sseu 聖果寺. Du temple brûlé par les T'ai-p'ing il ne reste absolument rien ; mais les sculptures exécutées dans les rochers en 910 par ordre du roi de Wou-yue subsistent encore, bien que fort endommagées. Ce sont les sujets ordinaires de la statuaire du Xe siècle. Sur une paroi de rocher d'une vingtaine de mètres de long, formant le soutien d'une sorte de terrasse où étaient bâtis autrefois plusieurs pavillons du temple, sont alignés les Seize Arhats ; ils sont extrêmement dégradés [2]. Au-dessus, derrière la terrasse, un énorme rocher de plus de trente mètres de long et de vingt mètres de haut, porte trois statues colossales, Amitābha entre deux bodhisattvas, assis sur des lotus. Le tout est très mal en point ; il semble que la partie droite du rocher ait glissé, entraînant la chute du torse de Mahāsthāmaprāpta, dont on ne voit plus guère que les jambes repliées ; Avalokiteçvara, sans être aussi ruiné, n'apparaît plus guère au-dessus de la ceinture que comme une silhouette assez vague ; le Buddha central qui a environ dix mètres de haut est un peu mieux conservé : le bras droit et une partie du torse restent entiers, ainsi que les jambes, mais la tête est tombée avec l'épaule gauche, et de nombreux trous carrés marquent les traces de crampons qui ont servi à une ancienne restauration. Seules les parties basses, les trônes de lotus, les jambes repliées avec les mains et les pieds, qui étaient protégées par une épaisse couche de terre, ont apparu au déblaiement en excellent état. Un peu à gauche, à une centaine de mètres au Sud, est un bas-relief d'environ 1m50 de haut, représentant Kouan-yin dans une attitude chère aux artistes chinois : le bodhisattva est assis sur un rocher, le corps penché sur le bras droit qui sert d'appui, le bras gauche mollement replié sur les genoux. Le travail présente malheureusement tous les caractères d'une restauration récente ; en particulier la tête a certainement été refaite.

Au sommet de la montagne s'élevait autrefois un stūpa à sept étages, le Tch'ong-cheng t'a 崇聖塔 ; il fut détruit très anciennement, en 1029, quand les Song ayant établi leur capitale à Hang-tcheou englobèrent le Fong-houang

---

(1) *Ts'ing-po siao tche* 清波小志, k. 2, 1 a.

(2) Le *Si-hou tche* 西湖志, k. 7, 16 a, parle de dix-huit arhats : il n'y en a certainement que seize, et leur disposition est telle que la destruction complète de deux statues ne pourrait manquer de santer aux yeux. Cette constatation peut avoirs son importance lorsqu'on cherchera à déterminer l'époque où le culte des Dix-huit Arhats se substitua en Chine (et dans ce pays seul) au culte de Seize Arhats, seuls mentionnés dans les sūtras

chan dans l'enceinte de leur parc. On voit sur des rochers des traces de trois inscriptions du X[e] siècle, aujourd'hui presque illisibles, mais dont le texte a été conservé par les archéologues chinois (1).

En reprenant la route du Lieou-ho t'a, on passe devant le Fan-t'ien sseu 梵天寺, un petit temple à demi ruiné, situé à quelque cinq cents mètres à droite de la route, au pied de la montagne. Deux king-tch'ouang datés de 965 se dressent à l'entrée, portant comme à l'ordinaire le *Fo ting tsouen cheng t'o-lo-ni king*. A l'intérieur la plupart des bâtiments ont disparu. Il reste dans la salle principale, derrière l'autel, une petite stèle représentant, gravée au trait, la fameuse statue du Buddha en bois de santal qui passait pour être celle que le Roi Prasenajit avait fait faire quand le Buddha monta au ciel des Trayastrimças pour prêcher la Loi à sa mère. Dans la cour, du côté gauche, une grande stèle de la fin des Ming commémore une restauration du temple 重修梵天寺建觀閣碑記. Rien de tout cela n'offre grand intérêt. Ce temple fut fondé en 965 par le Roi de Wou-yue pour y déposer la relique du Buddha conservée à l'A-yu-wang sseu 阿育王寺, près de Ning-po, lorsqu'il la fit venir afin de lui rendre hommage (2).

La route continue laisse à droite le Pa-koua tien et le T'ien-long sseu, et longe la ligne du chemin de fer, jusqu'à la gare de Kia-k'eou 閘口, terminus actuel du chemin de fer de Changhai à Hang-tcheou. J'ai aperçu dans l'enceinte même de la gare un stūpa en pierre analogue à ceux de l'intérieur de Ling-yin et qui paraît fort intéressant; l'entassement de bûches et de fagots qui l'entouraient ne m'a malheureusement pas permis de l'examiner de près, ni de le photographier.

Le Lieou-ho t'a 六和塔, qui fut fondé en 970 pour aider par son influence à la protection de la ville contre les marées, a souffert d'une restauration récente qui lui donne un aspect lourd, épais et trapu. A l'intérieur des ornements anciens ont été remployés, en particulier de petits Buddhas de pierre, hauts de 0 m 20 environ, qui ont été disposés au-dessus de chacune des huit portes des treize étages, et quelques frises ornées d'arabesques, également en pierre, placées au bas des murs dans les couloirs qui conduisent de la galerie circulaire à la chambre centrale. On y a déposé plusieurs inscriptions anciennes, en particulier

(1) *Si-hou tche*, k. 28.

(2) *Si-hou yeou lan tche*, k. 7, 11 a. Sur l'A-yu-wang sseu et la relique, voir ci-dessous p. 44 et suiv.

(3) Moule, *New China and old*, p. 42, donne une photographie du stūpa tel qu'il était avant d'être restauré. C'est probablement à la galerie circulaire extérieure en bois, qui y a été ajoutée, et surtout à une disposition inélégante des toits, qu'il doit son aspect lourd actuel. Cf. aussi Yule et Cordier, *Marco Polo*, 3[e] édit., t. II, p. 193 (le titre de la gravure écrit par erreur *Lun-ho-ta* pour *Luh-ho-ta*). On trouvera une assez curieuse description du stūpa à la fin du XVIII[e] siècle dans de Guignes, *Voyages à Péking*, etc. II, 78, qui n'en mentionne pas le nom.

un *Kin-kang pan-jo po-lo-mi king* 金剛般若波羅密經, traduction de Kūmarajīva, et un *Fo chouo sseu che eul tchang king* 佛說四十二章經: l'un et l'autre gravés sur marbre sous la direction de Tche-t'an 智曇, l'abbé du monastère, en 1135 : chacune des 32 sections du premier et des 42 paragraphes du second est de l'écriture d'un des calligraphes célèbres de l'époque. En tête d'un *Kouan-che-yin king* 觀世音經, en petits caractères, exécuté en 1132 par ordre de l'upāsaka Tong Tchong-yong 董仲永, celui-ci a fait reporter un petit dessin d'Avalokiteçvara assis, haut de deux pouces, dû au peintre Li Kong-lin 李公麟, mieux connu sous son surnom de Long-mien 龍眠. Une grande stèle du milieu du XII[e] siècle, par le même Tche-t'an, porte le texte des brevets accordés au temple par les empereurs Song; enfin sur une autre pierre de date plus récente (1586), est gravée la reproduction d'un beau tableau ancien figurant Hiuan-wou chang-ti 玄武上帝, le régent de l'eau et du septentrion; plongé dans la méditation, il passe sur la mer, debout sur une tortue qui porte un serpent entre les pattes, les pieds nus, ses longs cheveux dénoués flottant au vent, l'épée pointant en avant; un personnage porte une haute bannière derrière lui, et dans le coin de droite, en bas, deux petits guerriers inclinent la tête en signe d'hommage : c'est ainsi que l'avait vu l'empereur Houei-tsong (1101-1125), dit-on (1). L'œuvre n'est ni signée ni datée, mais elle présente tous les caractères de l'époque des Song. Il n'en est pas question dans les descriptions chinoises du Lieou-ho t'a: le *Hien-chouen Lin-ngan tche* mentionne les tableaux des quatre généraux de l'Empereur du Pôle Nord Ts'eu-wei 紫微北極大帝, T'ien-p'eng 天蓬, T'ien-yeou 天猷, Yi-cheng 翊聖 et Tchen-wou 眞武 (2), qui avaient été, dit-on, peintes par l'impératrice Hien-jen en 1127, et furent par la suite déposées au Sseu-cheng-yen-siang kouan 四聖延祥觀, un monastère taoïste, aujourd'hui disparu, de l'île de Kou-chan (3); et j'inclinerais à croire que nous avons ici la reproduction de l'une d'elles, recueillie au Lieou-ho t'a.

II

CHAO-HING.

Le voyage de Hang-tcheou à Chao-hing par le canal dure quelques heures. On sait qu'au Tchö-kiang les canaux ne sont pas en communication avec les

(1) Cette attitude, dans laquelle on le représente ordinairement, est celle de sa victoire sur le roi des Maras; celui-ci, pour lutter contre lui s'était changé en une tortue azurée et un grand serpent : le dieu par son pouvoir les monta, et en triompha.

(2) Le nom de Hiuan-wou fut changé en Tchen-wou sous les Song pour éviter le nom de l'empereur Tchen-tsong (998-1022).

(3) *Hien-chouen Lin-ngan tche*, k. 13, 11 a. Cf. *Si-hou tche*, k. 30, 14 b.

rivières dans leur cours inférieur (sauf à Ning-po où des écluses ont été installées au débouché du canal sur le fleuve). On ne peut donc aller directement de Hang-tcheou à Chao-hing; il faut traverser le Ts'ien-t'ang kiang en bac, puis gagner à pied la tête du canal, à un kilomètre environ, à Si-hing 西興. C'est l'ancienne Kou-ling 固陵 où le ministre Fan Li 范蠡 avait, au début du Ve siècle avant notre ère, construit un petit fortin pour surveiller le passage de la rivière et garder le pays de Yue contre les incursions des gens de Wou (1). Un bateau à vapeur en part tous les jours pour Chao-hing.

Chao-hing est une assez grosse bourgade fortifiée qui a eu son importance autrefois, mais qui, aujourd'hui, a notablement déchu (2). Elle est pourtant l'une des plus anciennes villes du Tchö-kiang. C'est là qu'au commencement de son règne, le roi de Yu-yue 於越 (plus communément appelé Yue) Keou-tsien (496-465) établit sa capitale, cédant probablement aux conseils des aventuriers chinois qui, depuis les dernières années de son père Yun-tch'ang 允常, avaient acquis, semble-t-il, une grosse influence. Jusque-là la résidence royale avait toujours été au pied méridional du mont Kouei-ki, près du tombeau de l'ancêtre de la dynastie, Yu le Grand (3). La ville nouvelle n'était pas encore très importante: le palais entouré d'une petite enceinte de moins de 3 li de tour (4) était dans la partie méridionale de la cité actuelle (5), auprès du Kouei-chan 龜山 ou Kouai-chan 怪山 qui, d'après la tradition, vint en volant de Lang-ya (dans le Chan-tong) au moment où la ville était achevée, et sur lequel était bâtie une terrasse avec un pavillon à trois étages haut de 465 pieds (6). A l'extérieur le ministre Fan Li avait entrepris la construction d'un vaste rempart de vingt li de tour; mais il ne fut pas achevé: la face septentrionale n'était pas encore construite, quand la conquête du royaume de Wou et le transfert de la capitale de Yue à Sou-tcheou la capitale de Wou en 473 (7), puis peu près en 468, plus au Nord encore à Lang-ya (8) le rendirent inutiles. Chao-hing ne redevint jamais capitale; lorsqu'en 333, le roi de Tch'ou se fut

---

(1) *Chouei king tchou*, k. 40, 10a; *Yue tsiue chou*, 越絕書 k. 8, 9b. — Le *Yue tsiue chou* et le *Wou Yue tch'ouen ts'ieou* 吳越春秋 sont cités d'après l'édition du *Han Wei ts'ong chou* 漢魏叢書.

(2) Sur l'histoire de Chao-hing, voir Rev. W. Gilbert Walshe, *The ancient City of Shaohing* (*Journ. North-China Br. Roy. As. Soc.*, 1900, XXXIII, p. 261-283).

(3) *Yue tsiue chou*, k. 8, 1b; cf. *Chouei king tchou*, k. 40, 11a, 14b.

(4) 2 li et 223 pas (*Yue tsiue chou*, k. 8, 2b); 1121 pas (*Wou-Yue tch'ouen ts'ieou*, k. 5, 2a).

(5) Le *Yue tsiue chou*, k. 8, 2b, identifie l'emplacement de l'ancienne capitale et de la sous-préfecture des Han et des Six Dynasties. Cf. *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 96, 7b, etc.

(6) *Yue tsiue chou*, k. 8, 3a.

(7) *Ibid.*, k. 8, 2b. On admet aussi que la ville fut laissée sans rempart du côté Nord en signe d'hommage au royaume de Wou, situé dans cette direction (*T'ai-p'ing yu lan*, k. 171, 1a).

(8) *Tchou chou ki nien* 竹書紀年, ap. Legge, *Chinese Classics*, III, *Proleg.*, p. 167.

emparé de toutes les conquêtes faites un siècle et demi avant par Keou-tsien, et eut réduit Yue à son ancien territoire, le rejetant au-delà du Ts'ien-t'ang kiang, et tuant le roi Wou-kiang 無疆, les chefs de tribus se disputèrent l'hégémonie et le pays fut morcelé (1). Selon d'autres, Wou-kiang survécut et conserva l'ancienne capitale et le pays avoisinant (2) ; peut-être se fonda-t-il là une petite principauté plus ou moins vassale de Tch'ou, mais l'histoire du Tchö-kiang à cette époque est tout à fait inconnue. Quoi qu'il en soit, le petit centre créé par Keou-tsien survécut à cette période troublée, probablement parce que, situé à la fois sur un bras du Tchö-kiang et à proximité des collines, il servait de lieu d'échange entre les commerçants chinois et les sauvages. On le retrouve au temps des Ts'in devenu une sous-préfecture sous le nom de Chan-yin 山 陰 (3) : Ts'in Che-houang s'y arrêta peut-être lorsque, dans son voyage dans l'Est de l'empire, il monta au mont Kouei-ki. Comme dans tous les fortins de cette région, situés à la limite des pays barbares, les Han y placèrent un commandant militaire, *tou-yu* 都 尉, vraisemblablement dans les dernières années du second siècle avant notre ère (4). D'ailleurs, la paix chinoise, et peut-être aussi l'arrivée de colons (5) permettaient le développement de l'agriculture et la mise en valeur de la plaine. En 140 de notre ère, le sous-préfet Ma Tchen 馬 臻 fit creuser (ou plus probablement aménager) au pied des montagnes, un peu au Sud de la ville, un grand lac de plus 100 li de long sur 5 li de large et d'environ 300 li de tour, le King-hou 鏡 湖 (6). On sait le rôle important que jouèrent ces lacs, vastes réservoirs d'eau douce pour l'irrigation, dans toute cette plaine basse où la marée remontant très loin dans

---

(1) *Che ki*, trad. CHAVANNES, IV, 439.

(2) *Chouei king tchou*, k. 40, 15a.

(3) *Ts'ien-han chou*, k. 28, 15b ; *Chouei king tchou*, k. 40, 14a. Elle dépendait de la commanderie de Kouei-ki dont le chef-lieu, d'abord dans la sous-préfecture de Wou 吳 (l'actuelle Sou-tcheou 蘇 州), ne fut transféré à Chan-yin même qu'en 129 de notre ère.

(4) Le *Yue tsiue chou*, k. 2, 12a, dit : « la neuvième année de l'empereur Wen », ce qui fait l'année 171 avant l'ère chrétienne ; mais comme le *Kia-t'ai Kouei-ki tche* 嘉 泰 會 稽 志 (ap. *Tchö-kiang t'ong tche*, k. 44, 5b) le fait remarquer, à cette époque la commanderie de Kouei-ki faisait partie du royaume de Wou, et d'autre part, le titre de *tou-yu* 都 尉 ne fut créé qu'en 148. — Le royaume de Wou fut supprimé et son roi mis à mort en 154, mais son territoire fut rattaché l'année suivante au royaume de Kiang-tou 江 都 ; celui-ci fut, à son tour, supprimé en 121, et la commanderie de Kouei-ki fut créée à cette époque.

(5) Dès le IIe siècle avant l'ère chrétienne, dans une anecdote rapportée par Sseu-ma Ts'ien sur d'anciens personnages du Ve siècle, le pays de Yue est cité à côté de Ts'in et de Tch'ou comme un de ceux où se réfugiaient les paysans chinois fuyant leur seigneur (*Che ki*, trad. CHAVANNES, V, 139).

(6) *T'ai-p'ing houan yu ki* 太 平 寰 輿 記, k. 96, 6b ; le *Chouei king tchou*, k. 40, 11a, l'appelle le « lac long » *tch'ang-hou* 長 湖.

les rivières rend leurs eaux saumâtres et impropres à la culture. Le King-hou, qui a disparu aujourd'hui, permit l'irrigation de quelque 5.000 hectares, à peu près tout le bassin de Chao-hing; un siècle et demi plus tard, cette région paraît avoir été en pleine exploitation, lorsqu'en 283 une invasion de rats y causa des dommages considérables (1); et quelque temps après (338) une sécheresse prolongée était cause d'une famine terrible à Kouei-ki et Yu-yao (2). D'ailleurs soit naturellement, soit par suite de l'immigration, l'accroissement de la population rurale était beaucoup plus rapide que l'aménagement des terres et K'ong Ye 孔曄, un natif de Chan-yin (3) constatant, vers 457, dans un rapport à l'empereur, que les habitants étaient nombreux et les champs peu étendus, demandait l'autorisation de transporter les familles sans ressources dans les trois préfectures voisines de Yu-yao 餘姚, Yin 鄞 et Meou 鄮, ce qui fut accordé (4). A cette époque, la ville occupait la partie Sud-Est de l'enceinte moderne, laissant le Kouei-chan à cent pas en dehors de sa porte Ouest (5); Les études y avaient été de tout temps en honneur ; une école y avait été fondée dès le temps des Han au pied du Tchong-chan 重山 qu'on appelle aujourd'hui Fou-chan 府山 et Wo-long chan 臥龍山 dans la partie Ouest de la ville actuelle (6). Elle fut transférée, sous les Tsin, un peu en dehors de la porte Wou-yun 五雲門 actuelle (7). En 491, Yang So 楊素, duc de Yue, construisit une petite ville administrative murée de dix li de tour au Nord-Ouest de l'ancienne cité, au pied du Fou-chan 府山 qui en forma les côtés Nord et Ouest, le mur oriental longeant probablement le canal, au bord duquel subsiste la porte

---

(1) *Song chou*, k. 34, 4 b.

(2) *Ibid.*, k. 31, 6 a.

(3) Ce personnage n'est cité dans le *Song chou* que sous son *tseu* de Ling-fou 靈符 et il en est de même dans le commentaire du *Wen siuan* 文選 par Li Chan 李善, k. 11, 6 b, etc. ; le *T'ai-p'ing yu lan* l'appelle tantôt Ling-fou 靈符 (k. 41, 1 a, etc.) tantôt Houa 華 (k. 47, 19 a, etc.) et dans sa bibliographie il fait de ces deux noms deux personnages différents ; le *T'ai-p'ing houan-yu ki* lui donne le nom de K'ong Ye 曄 (k. 95, 7 a, etc.); le *Yi wen lei tsiu* écrit 皐 (k. 8, 7 b.). Le véritable nom était 曄, comme l'a déjà remarqué Tchang Tsong-yuan 章宗源 dans son *Souei king tsi tche k'ao teng* 隋經籍志考證, k. 6, 12 b-13 a (il écrit 瞱 pour éviter le nom de l'empereur K'ang-hi); mais ce caractère était le nom personnel de l'empereur Tchao-tsong des T'ang (889-904) ce qui explique les transformations et les erreurs.

(4) *Song chou*, k. 54, 1b-2a. La longue discussion qui est rapportée à ce propos est intéressante pour la politique intérieure du gouvernement chinois à cette époque. — Yu-yao existe encore sous ce nom ; Yin était alors la région de Fong-houa, et Meou la partie orientale de la préfecture de Ning-po.

(5) *Kouei-ki ki* 會稽記 de K'ong Ye, ap. *T'ai-p'ing yu lan* k. 47, 19 a ; *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 96, 7 a. Song Fou 宗輔, préfet de Kiang-hia 江夏 à qui la fondation de l'école est attribuée est un personnage inconnu.

(6) *Chouei king tchou*, k. 40, 14b.

(7) *Tchö-kiang t'ong tche*, k. 44, 5b.

Est 正東門, sous le nom de Tchen-tong ko 鎮東閣 (1), en face du Pont de la préfecture 府橋 sur la rue qui mène au ya-men du préfet; en même temps, suivant l'habitude de l'époque, il entourait d'une grande enceinte, un *lo-tch'eng* 羅城 de 45 li de tour, qui subsiste depuis cette époque et doit correspondre à peu près au rempart d'aujourd'hui (2). C'est probablement pendant la longue paix du début des T'ang que la ville commença véritablement à se développer: en 711, le département 州 devint gouvernement général de seconde classe 中都督府; en 897, il fut élevé à la première classe 大都督府, et ces changements de titre paraissent bien dus à l'importance croissante de la ville. Elle semble avoir atteint son apogée sous les Song. Les notes d'un touriste, Lu Tsou-k'ien 呂祖謙 qui la visita pendant l'hiver de l'année 1174, malheureusement trop succinctes, montrent qu'elle avait à peu près la même étendue que de nos jours (3). Mais sa position désavantageuse, loin de la mer, dont le régime des canaux la sépare complètement, l'empêcha de rivaliser avec succès avec Hang-tcheou et Ning-po, mieux situées. Actuellement, ce n'est plus qu'un gros marché local, que le chemin de fer achèvera probablement de tuer.

1. — La ville.

Le monument le plus intéressant de la ville au point de vue archéologique est l'ancien Fou-hio 府學, aujourd'hui transformé en caserne. Dans le Ta-tch'eng tien 大成殿 qui sert de chambrée, se trouvent six inscriptions, trois à droite et trois à gauche de l'autel, les premières de l'époque des Song, les trois autres de celle des Mongols. Du côté droit, la plus rapprochée de l'autel est un portrait de Confucius : le sage est assis sur une natte, les mains croisées sur les genoux et cachées dans les manches; au-dessous est une courte biographie ou plutôt un éloge; la seconde représente Confucius marchant, suivi de son disciple Yen Houei 顏回. Du côté gauche, les deux premières sont en mongol, écrites en caractères phags-pa; la troisième purement chinoise est datée de la période *ta-tö* (1297-1307). A l'extérieur, il faut mentionner une haute stèle encastrée dans le mur du fond, qui donne la liste des docteurs sous les Ming, depuis la troisième année *hong-wou* jusqu'à la treizième année *kia-tsing* (1370-1534); de plus, le péristyle et la cour de devant sont remplis d'inscriptions de la fin de la dynastie mandchoue. Le Ming-louen t'ang 明倫堂, dans la partie centrale est maintenant un réfectoire, ne contient plus aucune des six inscriptions

---

(1) *Ta Ts'ing yi t'ong tche*, k. 226, 6b. — La date de 591, 11e année *k'ai-houang*, est donnée par le *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 96, 5a.

(2) *Tchö-kiang t'ong tche*, 24, 12-b. Cf. le commentaire de Nan Fong-ki 南逢吉 (Ming), sur le *Kouei-ki fong sou fou* 會稽風俗賦 (p. 4b).

(3) *Jou Yue ki* 入越記, dans le *Chouo fou* 說郛, 64.

anciennes que Yuan Yuan y vit jadis ; cependant, dans un coin transformé en magasin, j'ai aperçu le sommet d'une très haute stèle que l'on m'a affirmé être la copie de l'inscription élevée par Ts'in Che-houang sur le mont Kouei-ki (1) ; je n'ai pu vérifier cette assertion. Enfin, tout au fond des jardins, le King-yi ting 敬一亭 renferme une série d'inscriptions fort intéressantes. C'est d'abord, au milieu, la reproduction sur pierre d'un gracieux tableau de Ma Yu 馬豫, des bambous sur des rochers (1722) ; à droite et à gauche, six petites tablettes encastrées dans le mur portent le *Hiao king* 孝經 ; enfin, dans le mur du fond est la série la plus remarquable, formée de fragments diversement disposés d'une grande inscription représentant Confucius et ses soixante-douze disciples, chaque figure accompagnée d'un éloge. La pierre, brisée par les T'ai-p'ing, a été restaurée tout récemment, en 1900 ; mais il n'a été retrouvé (ou on n'a pu reconstituer) que cinquante-trois portraits de disciples que l'on a disposés de manière à orner tout le mur du fond, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. En restaurant le pavillon, il y a une quinzaine d'années, on l'a orné de façon assez originale d'une frise de briques anciennes à dessins géométriques courant à mi-hauteur du mur, au dedans et au dehors, juste au-dessus des inscriptions auxquelles elles forment comme une bordure ; ces briques qui sont évidemment de l'époque des Six Dynasties, ne proviennent pas de Chao-hing même, mais ont été apportées de Hou-tcheou 湖州 où on les ramasse en grand nombre. De plus, en dehors du pavillon, à chacun des deux angles de derrière, on a dressé un fragment de deux anciens king-tch'ouang en pierre, hauts de 1m60 environ, et portant, comme toujours, une portion du *Fo ting t'o-lo-ni king* ; leur origine est inconnue.

Les temples de la ville offrent peu d'intérêt. Tout au Nord, au pied du Ts'i chan 蕺山, le Kiai-tchou sseu 戒珠寺 établi, dit-on, dans l'ancienne maison de Wang Hi-tche 王羲之 des Tsin (2), l'un des plus célèbres calligraphes chinois, qui l'abandonna pour le transformer en temple, est à moitié ruiné et délaissé ; presque toutes les dépendances subsistent, mais ont été usurpées par des particuliers qui y ont installé demeures et boutiques. Les bonzes n'ont conservé que les salles du culte, d'ailleurs sans intérêt. Devant le temple avaient été élevés, le 18 juillet 841, deux king-tch'ouang portant, comme d'ordinaire, le *Fo ting tsouen cheng t'o-lo-ni king*. L'un des deux monuments a aujourd'hui disparu ; l'autre subsiste, dont l'extrême pointe seule est visible de la rue, au-dessus du toit d'une maison qui a été construite autour de lui. La base du socle hexagonal est enfoncée assez profondément en terre ; le haut du soubassement émerge juste du sol portant six statuettes, les quatre T'ien-wang, Amitābha et Avalokiteçvara ; la colonne même repose sur une fleur de lotus ; elle traverse le plafond du rez-de-chaussée de la maison, et le faîte se trouve dans le grenier ;

(1) Sur l'inscription et sa copie, voir *Leang-tchö kin che tche*, k. 1, 1 a et suiv. Cf. Chavannes, *Les Inscriptions des Ts'in* (*Journ. As.* 1893 (1), 508).

(2) *Jou Yue ki*, 6 a ; *Tchö-kiang t'ong tche*, k. 15, 2 a.

il est composé de deux étages, chacun orné de petits Buddhas et surmonté d'un toit, par-dessus lesquels une série de boules superposées forme la pointe. Le travail est très fin, la partie supérieure en particulier est très bien conservée, et la bâtisse moderne qui entoure le monument permet de le voir de près: les bas-reliefs figurant des apsaras volant à la face inférieure des toits valent en élégance les petits bas-reliefs des stūpas de Ling-yin, d'ailleurs presque contemporains.

Derrière le temple, sur le haut de la montagne, on voit encore le premier étage d'un grand stūpa hexagonal en briques presque entièrement détruit. Un autre, mieux conservé, se trouve au milieu de la ville, dans le Ta-chan sseu 大善寺 grand monastère aujourd'hui aux trois quarts abandonné; il est en briques, à 6 faces et 7 étages, faisant une hauteur d'environ trente mètres; il a été brûlé et toutes les charpentes en bois ont disparu. On voit encore un autre stūpa du même type, haut de 25^{m} environ, sur le sommet du Kouei-chan 龜山 qui lui doit son nom ordinaire de T'a-chan 塔山, montagne du stūpa: brûlé par les T'ai-p'ing, il fut restauré peu après, mais brûla de nouveau il y a une dizaine d'années; au deuxième étage, dans les murs des fenêtres se trouvent encastrées des inscriptions sur de larges briques carrées, rappelant une restauration exécutée en 1532, et donnant la liste des donateurs. Il faut citer aussi une colonne en pierre non loin du Kouan-yin sseu, le Ts'i-sing t'a 七星塔; elle passe pour avoir été élevée par Tchao Wen-houa 趙文華, vers le milieu du XVIe siècle (1); l'inscription presque illisible ne donne aucun renseignement.

2. — Hors de la ville.

La visite des monuments les plus intéressants qui se trouvent hors de la ville, les tombeaux des Song, et le grand Buddha sculpté dans le roc de K'o-chan 柯山, avait été réservée à mon retour, en sorte que je n'ai pu la faire, et n'en parlerai pas ici. Le Che-fo sseu 石佛寺 se trouve en dehors de la porte Wou-yun 五雲門, à cinq ou six li à l'Est de la ville, et à une centaine de mètres au Nord du canal. Il fut fondé une première fois en 814, sous le nom de Nan-tch'ong sseu 南崇寺, mais comme tous les temples de la région il fut abandonné pendant la persécution de 845 et ne fut réoccupé qu'une soixantaine d'années plus tard, en *t'ien-fou* (901-903), parce qu'on retrouva à cet endroit du canal une vieille statue en pierre du Buddha Vipaçyin. C'est cette statue, de valeur artistique assez médiocre, qui fait le seul intérêt du temple. Elle existe encore, complètement dorée par devant, sauf les cheveux qui sont peints en bleu. Sa hauteur est de 0^{m}, 62, et elle est posée sur une fleur de lotus en pierre portée

(1) *Tchö-kiang t'ong tche*, k. 231, 5 a; *Leang-tchö kin che tche*, k. 2, 42 b.

(2) Sur Tchao Wen-houa de Ts'eu-k'i 慈溪 (dans le fou de Ning-po), docteur en 1529, voir *Ming che*, k. 38, 7 b et suiv.; *Tchö-kiang t'ong tche*, k. 132, 11 a.

par une frêle colonnette figurant la tige ; l'ensemble, fleur et tige, étant haut de o m, 75. Sur le dos est gravée l'inscription suivante :

齊永明六年太歲
戊辰於吳郡敬造
維衛尊佛

« La sixième année *yong-ming* des Ts'i, année marquée des signes cycliques *meou-tch'en* (488), dans la commanderie de Wou, j'ai fait respectueusement le vénérable Buddha Vipaçyin ».

C'est la plus ancienne statue bouddhique de la région, car on ne peut guère tenir compte du grand Buddha de Sin-tch'ang qui a été tellement restauré qu'il ne reste plus guère de parties antiques.

A cinq ou six kilomètres au Sud-Est de la ville, au pied Sud du mont Kouei-ki 會稽山, aussi appelé T'ou chan 塗山, on trouve le tombeau de Yu le Grand, Ta Yu ling 大禹陵, avec le Ta Yu miao (1). C'est là que d'après la légende, il mourut et fut enterré après y avoir tenu une réunion des seigneurs, alors qu'il inspectait le Sud de l'empire. On sait que l'empereur Yu a été, depuis longtemps, adopté par la tradition populaire du Tchö-kiang : elle prétend aussi trouver dans cette même montagne le pays d'origine d'une des femmes de cet empereur (2), la mère de son successeur l'empereur K'i, bien que les érudits chinois préfèrent la faire venir de Houai-yuan 懷遠 dans le Ngan-houei (3). Qu'il y ait eu fusion entre la légende du héros mythique chinois et celle de quelque dieu ou héros protecteur des tribus locales, c'est ce qui n'est guère douteux, mais les traditions sont tellement mélangées qu'il me paraît difficile de départir ce qui appartient à chacune d'elles (4). L'assimilation est d'ailleurs très ancienne : les vieux rois de Yue prétendaient descendre de Yu (5) ; Mo-tseu mentionne le tombeau de Yu sur le mont Kouei-ki (6) ; la tradition actuelle était donc couramment adoptée dès le IVe siècle avant notre ère.

---

(1) Sur son histoire, cf. WALSHE, *loc. cit.*, p. 275 et 278.

(2) *Yue tsiue chou*, k. 8, 9 a.

(3) Cette discussion sur la localisation exacte de T'ou-chan est très ancienne, car on en trouve déjà la trace dans le *Chouo wen*.

(4) Cf. CHAVANNES, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, t. V, App. II, p. 486. Cette confusion doit avoir été le fait des conseillers chinois de Yun-tch'ang et de Keou-tsien ; les conquêtes de ce dernier prince la répandirent ensuite par toute la Chine. L'exemple des Man du Tonkin nous montre comment les tribus sauvages savent rattacher leurs propres légendes aux légendes chinoises, et fondre le tout ensemble.

(5) *Che ki*, k. 41, 1 a, trad. CHAVANNES, t. IV, 418 ; — *Wou tsiue chou*, k. 8, 1 a ; — *Wou Yue tch'ouen-ts'ieou*, k. 4, 7 b.

(6) *Mo-tseu*, k. 6, 5 a (éd. du *King-hiun t'ang ts'ong chou* 經訓堂叢書).

Le temple funéraire, qui prétend faire remonter sa fondation jusqu'au temps même de la mort de Yu, le fondateur de la dynastie Hia (1), existait déjà vers les débuts de l'ère chrétienne (2), mais sous sa forme actuelle, il ne présente par lui-même que peu d'intérêt. Il est construit sur le modèle de ceux qui accompagnent les tombeaux impériaux, et est assez récent. Dans la cour d'entrée, une énorme stèle sous un kiosque reproduit la fameuse inscription de Yu; elle fut gravée en 1542, d'après un estampage de la pierre originale, avec traduction interlinéaire en caractères modernes. Les salles du temple dominent cette cour, placées sur un éperon de la montagne aplani en forme de terrasse où on accède par un triple escalier. Le bâtiment antérieur est une sorte de petite salle à colonnes, sans murs, servant de passage, à droite et à gauche de laquelle se trouvent deux petits hangars contenant des inscriptions des Ming et des Ts'ing. Une cour le sépare du bâtiment postérieur, le sanctuaire où se dressent la statue en terre crue laquée, peinte et dorée de Yu en costume impérial, haute de trois à quatre mètres et sur les bas-côtés, des statues plus petites d'assistants ; tout cela est sans valeur. Mais à droite, en montant dans la montagne, tout près du temple, un petit kiosque abrite une pierre très célèbre chez les archéologues chinois, la pierre tombale *pien che* 窆石 (3). C'est une sorte de rocher fruste et non poli d'environ deux mètres de haut, un peu (mais très peu) plus large en haut qu'à la base et percé vers le sommet d'un trou rond qui le traverse de part en part; il porte quelques inscriptions dont la plus ancienne, presque entièrement illisible, remonterait, dit-on, au temps des Trois Royaumes, à la fin du IIIe siècle de notre ère. Les auteurs chinois ont discuté longuement sur la signification de cette pierre; d'après la tradition, ce serait la barque de l'empereur Yu; la forme me ferait songer à un fruste *chen tao pei* 神道碑. Mais il est vraisemblable que l'on se trouve là en présence d'un reliquat de la religion locale de l'ancien royaume de Yue, sur ce qui a dû être le tombeau de l'ancêtre de la dynastie, le héros identifié plus tard avec Yu; et il est peut-être hasardeux de demander aux coutumes et à la religion chinoises la solution du problème.

Cette pierre marque-t-elle le tombeau de Yu? Il semble bien que les anciens l'aient admis; aujourd'hui la tradition locale repousse cette opinion; pour elle le tombeau est situé quelque part dans la montagne, mais l'emplacement exact est inconnu; une haute stèle portant les trois caractères 大禹陵, placée sous un pavillon devant le temple au pied de la montagne, est une simple pierre commémorative.

---

(1) *Yue tsiue chou*, k. 8, 1 b; — *Wou Yue tch'ouen ts'ieou*, k. 4, 7 b. Cf. *Chouei king tchou*, k. 40, 14 a.

(2) *Ti wang che ki* 帝王世紀, ap. *Yi wen lei tsiu* 藝文類聚, k. 11, 31 b.

(3) On en trouvera une bonne photographie dans MARSHALL BROOMHALL, *The Chinese Empire, a general and missionary survey*, (1907), p. 74.

III

YU-YAO.

De Chao-hing à la gare terminus du chemin de fer, le trajet en barque est d'une nuit environ. Ici comme à Hang-tcheou, les canaux ne communiquent pas avec la rivière. Il faut débarquer à Po-kouan 百官, un gros bourg dont le nom, très ancien, est l'objet de diverses traditions, qui se rapportent aux légendes des empereurs Yu et Chouen, tous deux célèbres dans la région [1]; on passe en bac le Yen-k'i 剡溪 ou Ts'ao-ngo kiang 曹娥江, sur lequel on achève de construire un pont pour la voie ferrée, et en chemin de fer on arrive à Yu-yao au bout d'une heure.

Yu-yao est une petite ville sans aucune importance [2]. Les habitants de la région prétendent descendre de l'empereur Chouen 舜 [3] que la légende locale fait naître à peu de distance, dans la sous-préfecture de Chang-yu, et qui joue ici un peu le rôle de Yu à Chao-hing; il pourrait y avoir eu là aussi un essai de fusion de quelque dieu local avec un ancien empereur chinois, mais il a eu moins de succès. L'aspect d'ensemble est assez pittoresque, parce que, contrairement à l'usage chinois, la ville paraît bâtie à cheval sur la rivière, que franchit un énorme pont. En réalité, il y a deux cités d'époques différentes, dont la plus ancienne, celle du nord, prétend remonter à la période préchinoise, et avoir été fondée au Ve siècle avant notre ère par un général de Wou, pendant la courte conquête de Yue par ce royaume. Chacune, sur sa rive, a son enceinte fortifiée; les inconvénients qui résulteraient de cette séparation sont rendus moins graves par le fait que, du moins en ce moment, on ne ferme jamais les portes.

A Yu-yao, comme presque surtout dans cette région, les principaux temples étaient réunis sur une colline, le Long-ts'iuan chan 龍泉山. Mais ils ont été brûlés par les T'ai-p'ing et, pour la plupart, n'ont pas été relevés. J'ai cherché en vain dans le Long-ts'iuan sseu actuel et dans les ruines qui l'entourent une stèle de 835 (9e année *t'ai-houo*) dont Yuan Yuan vante la délicatesse et le fini, et sur laquelle étaient dessinés trois Buddhas au-dessus d'une courte

(1) *Chouei king tchou*, k. 40, 19 a, citant la géographie des Tsin de l'année 282, *Tsin t'ai-k'ang (san nien) ti li tche* 晉太康(三年)地理志. Le nom proviendrait de ce que tous les fonctionnaires, 百官, suivirent Chouen lorsqu'il se retira en ce lieu pour laisser l'empire à Tan-tchou 丹朱, le fils de l'empereur Yao; ou de ceux qui suivaient Yu dans son inspection de l'Est de l'empire. Comme plusieurs autres noms de lieu de cette région, il est probable que celui de Po-kouan n'est pas chinois.

(2) FORTUNE, *A residence among the Chinese*, p. 299-300 donne une courte description de Yu-yao; la ville nord était alors entièrement ruinée.

(3) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 96, 14 a.

inscription et des noms des donateurs; de même, les king-tch'ouang qui se dresssaient à l'entrée de ce temple ont disparu.

Les auteurs chinois signalent de nombreuses tombes anciennes à cinq ou six kilomètres à l'Ouest de la ville, sur le Fong-chan 風山 (vulg. Tong-fong chan 東豐山). C'est là que se trouvait celle de Yen Kouang 嚴光 des Han, dont la stèle avait été refaite sous les Ming (1513). J'en ai retrouvé deux, mais l'entrée de la seconde était si étroite qu'il m'a été impossible d'y pénétrer et je n'ai pu en visiter qu'une seule : c'est une petite chambre funéraire voûtée en briques, à demi-comblée par les débris, et dont la partie antérieure paraît s'être écroulée. Actuellement, elle a 1 m 25 de large sur environ 3m de long et 1 m 60 de haut à la clef de voûte; les briques longues de 0,30 sont toutes ornées sur la tranche visible du même dessin géométrique : trois rectangles avec leurs diagonales ; sur les murs de côté elles sont posées normalement sauf une rangée presque en bas qui est placée de champ. Sur le mur du fond on a tiré un parti décoratif de leur position et le panneau se divise en trois rangées de briques posées verticalement et présentant leur face la plus large, sans ornement, séparées par des rangées de briques posées horizontalement et montrant leur tranche avec les dessins ordinaires. L'entassement des débris ne m'a pas permis de voir le pavement, s'il en existe un (1). Bien que le tumulus ait presque entièrement disparu, et que ce qui en reste ait perdu toute forme caractéristique, il n'est pas douteux que la chambrette funéraire n'ait été ici creusée sous lui, au lieu d'être construite en avant comme au Chan-tong : il n'y a, en effet, pas de toit; la rangée de briques qui forme la voûte est immédiatement couverte par la terre, sans qu'il y ait de trace d'aucun ornement, revêtement ou appareil extérieur.

Une tombe absolument identique à celle-ci et évidemment de même époque m'a été montrée sur le Men-chan 門山, un petit tertre situé à un kilomètre environ au Nord de la gare; une autre semblable non loin de là est employée comme dépôt de cercueils. C'est d'une tombe de même genre que fut tirée la plus ancienne inscription de la région, le *San-lao pei* 三老碑 au pied du Tch'en chan 陳山 ou K'o-sing chan 客星山, à 1 h. 1/2 de bateau au Nord de la ville. Cette inscription, qui date du début du 1er siècle, fut écouverte par hasard, en 1852 par des paysans qui creusaient un trou pour prendre de la terre, et qui, malheureusement, ont détruit le tombeau auquel elle appartenait. Elle fut immédiatement recueillie par un collectionneur du village de K'o-sing k'iao 客星橋 Tcheou Che-hiong 周世熊, dont la famille la conserve encore aujourd'hui (2).

---

(1) Cette tombe est connue dans le pays sous le nom de Houang-mao-tchong tong 黃毛塚洞, et servit de refuge à quelques habitants du village voisin durant le passage des T'ai-p'ing à Yu-yao.

(2) *Yu-yao hien tche*, (éd. 1899), k. 16, 1 a-b.

IV

NING-PO.

La ville actuelle de Ning-po n'est pas très ancienne et date seulement du IX[e] siècle. Aux débuts de l'histoire, la plaine marécageuse et insalubre ne devait guère être habitée, et c'est dans la montagne qu'il faut chercher les localités anciennes dont les noms nous sont parvenus; Yin 鄞, limite orientale, d'après le *Kouo yu*, du petit fief de Yue, concédé en 491 par le roi de Wou vainqueur à Keou-tsien vaincu, était dans la région mamelonnée qui sert d'intermédiaire entre la plaine basse et la haute montagne, au pied d'une colline qui porte encore le nom de Yin-tch'eng chan 鄞城山, près du village actuel de Po-tou 白杜鎮, à quarante-cinq li à l'Est de la sous-préfecture de Fong-houa 奉化縣; Keou-tchang 句章 dont parle le *Tch'an kouo ts'ō* était situé sur le mont Tch'eng-chan 城山, près de Ts'eu-k'i (1). Encore plus tard lorsque Ts'in Che-hoang jugea nécessaire d'établir une sous-préfecture un peu à l'Est de Yin, c'est au Nord du massif montagneux du Meou-chan 鄮山, non loin de l'emplacement actuel du T'ien-tong sseu, qu'il l'installa sous le nom de Meou 鄮. D'après une tradition ancienne, en ce temps la mer venait jusqu'au pied de la montagne, et formait là un port où les bateaux étrangers venaient faire commerce: d'où le nom (2). Antérieurement, il y avait eu là un petit fort (on en montre encore les ruines à l'Ouest de l'enceinte actuelle) élevé par Lieou Lao-tche 劉牢之 pour commander le confluent des rivières, lorsqu'en 400 et 401 il défendait le pays contre la rebelle Souen Ngen 孫恩 (3). C'est seulement pendant la période *tch'ang-k'ing* (821-824) que la ville fut transférée au lieu actuel, au confluent de la rivière de Fong-houa et de celle de Ts'eu-k'i.

---

(1) La montagne Tch'eng-chan 城山 et la rivière Tch'eng-chan tou 城山渡 entre lesquelles se trouvait la ville, sont situées à quinze li au Sud-Ouest de la sous-préfecture actuelle de Ts'eu-k'i (*Ning-po fou tche*, k. 34, 6 a); Le nom de Keou-tchang a été appliqué successivement à plusieurs endroits différents, bien que peu éloignés les uns des autres. Les Han laissèrent la ville au lieu où l'avait placée Keou-tsien; mais un peu plus tard au commencement du V[e] siècle, ayant été minée par Souen Ngen elle fut reconstruite au bord de la rivière qui faisait communiquer Kouei-ki, Yu-yao et Meou. Deux cents ans environ plus tard, les Souei la transférèrent plus au Sud, au pied du mont T'o-chan 它山, à soixante li au Sud-Ouest de Ning-po, sur le territoire de la sous-préfecture actuelle de Yin (*Yin-hien tche*, k. 61, 4 a). Aujourd'hui, le nom est encore porté par un canton 鄉 de cette sous-préfecture, qui comprend les trente-troisième et trente-quatrième *tou* 都, juste au Sud de Ning-po, à très peu de distance de la ville sur la rive gauche du Yong kiang 甬江.

(2) *Yu ti ki cheng* 輿地紀勝 k. 11, 8a, citant le *Che tao sseu fan tche* 十道四蕃志 composé par Leang Tsai-yen 梁載言 dans la seconde moitié du IX[e] siècle.

(3) *Kouei-ki ki* de Hia-heou Tseng-sien, cité dans le *K'ien-tao Sseu-ming t'ou king* 乾道四明圖經, k. 1, 4 a. Cf. *Yin-hien tche*, k. 3, 1 b.

Comme toute la plaine alluviale du Sud du golfe de Tchö-kiang, la région de Ning-po, aujourd'hui si fertile, est en effet dans des conditions naturelles assez défavorables : les marées rendent saumâtre l'eau des rivières, la faisant impropre à l'irrigation et à la boisson, et d'autre part, la dénivellation très faible permet aux marées de se faire sentir très loin. Il semble que le système ancien d'aménagement ait consisté dans le creusement, au pied des montagnes, de grands lacs sans écoulement vers la mer, où on recueillait l'eau des torrents, et d'où on la distribuait au moyen de canaux également sans communication avec la mer. Deux d'entre eux subsistent encore aux environs de Ning-po, le Tong-ts'ien hou 東錢湖 à l'Est, et le Kouang-tö hou 廣德湖 à l'Ouest ; ils sont évidemment fort anciens ; il en est fait mention pour la première fois dès le VIIIe siècle, à propos d'approfondissements et d'agrandissements : le Ts'ien-tong hou, qui fournissait l'eau pour l'irrigation de 800 *k'ing* (environ 500 hectares), est cité en 744, et le Kouang-tö hou, qui permettait l'irrigation de 4.000 *k'ing* (environ 2.500 hectares), en 773, puis encore en 793. Mais c'est seulement au siècle suivant, en 832, que le gouverneur Yu Ki-yeou 于季友 commença à établir le système d'écluses et de canaux qui, développé mais non modifié, a permis une mise en valeur plus complète. Il fit creuser une série de canaux pour rassembler l'eau des torrents, puis il construisit une grande digue, le Tchong-hia yen 仲夏堰 ; la retenue d'eau ainsi créée ouvrit à la culture quelques dizaines de milliers d'hectares ; l'année suivante, il fit construire par son subordonné, le sous-préfet de Yin, une autre écluse sur le fleuve, à cinquante li de Ning-po, près du mont T'o 它山 dans le massif de Sseu-ming 四明山, augmentant encore l'aire cultivée de plus de cinq mille hectares. A cette époque la ville, alors toute neuve, manquait encore d'eau potable ; pour y remédier, pendant la période *t'ai-ho* (827-836), le gouverneur Wang Yuan-wei 王元暐 fit amener de l'eau de l'écluse de T'o-chan et creuser le Yue-hou 月湖, et le Je-hou 日湖, grands étangs qui subsistent encore dans la partie Sud de la ville. Les travaux d'aménagement, commencés à la fin des T'ang, continuèrent sous les Song. C'est à la fin du XIIe siècle que fut commencée la construction de la digue maritime : elle commença modestement par une petite digue destinée à la protection de la ville même de Ting-hai 定海 (aujourd'hui Tchen-hai 鎮海) à l'embouchure de la rivière de Ning-po : le sous-préfet T'ang Chou-han 唐叔翰 éleva en 1183 une digue en pierre de 6.000 pieds de long ; cinq ans plus tard (1189) il la doubla presque (5.400 pieds) ; et en 1222 on la prolongea encore par une levée de terre de 3.600 pieds. Tous ces ouvrages existent encore et servent à la protection de la sous-préfecture de Tchen-hai.

1. — La ville.

Je n'ai pu, à mon grand regret, voir la célèbre bibliothèque de la famille Fan 范, le T'ien-yi ko 天一閣. Elle est ordinairement ouverte aux visiteurs

sans formalité une fois par an, le huit du sixième mois; ce jour tombait cette année le 1er août, et j'avais disposé mon excursion à P'ou-t'o de façon à être de retour à Ning-po à cette date afin d'en profiter; malheureusement la cérémonie fut retardée *sine die* : le chef et les principaux membres de la famille s'étaient rendus à Chang-hai pour un procès qu'ils ont au sujet de livres qui leur ont volés l'an dernier ; et je dus partir sans avoir pu visiter la collection.

Tout au Sud de la ville, le T'ien-fong t'a 天封塔, grand stūpa en briques à sept étages d'une trentaine de mètres de haut, a été restauré intérieurement il y a quelques années, en sorte qu'on peut monter jusqu'au sommet, d'où la vue s'étend sur toute la ville ainsi que la campagne environnante; il passe pour avoir été fondé à la fin des T'ang, mais a été fréquemment reconstruit. Le temple auquel il appartient, le T'ien-fong sseu 天封寺, est à demi abandonné aujourd'hui (1).

Non loin de là, près du T'ien-ning sseu 天寧寺, s'élèvent deux petits stūpas du même genre; l'un encore presque entièrement conservé, est dans la cour d'une maison particulière et sert de lieu de débarras; l'autre est aux trois quarts écroulé, et les deux premiers étages seuls en subsistent.

Le Kouan-ti tien 關帝殿 du Yen-k'ing sseu 延慶寺, grand temple au Sud-Est de la ville contient quelques stèles anciennes malheureusement assez détériorées : la plus rapprochée de la porte d'entrée représente les Seize Arhats descendant au milieu des nuages; sur la deuxième est gravé le portrait de Tao-sin 道信, le quatrième patriarche chinois de l'école du dhyāna, et sur la troisième, celui de Bodhidharma; la partie inférieure de ces deux dernières manque. Au-dessus de chaque dessin est une petite inscription. Les stèles de Bodhidharma et de Tao-sin seraient les deux seules qui subsistent d'une ancienne série représentant les vingt-huit patriarches. Enfin sur le mur extérieur du temple, est gravé un tableau de filiation des maîtres de la secte, Tch'an-tsong 禪宗, qui paraît aussi être assez ancien.

Avant d'arriver à ce monastère, devant l'entrée du Kouan-tsong kiang sseu 觀宗講寺 qui lui est contigu, on trouve les débris d'un ou plusieurs king-tch'ouang qui ont été empilés les uns sur les autres pour former une sorte de monument d'aspect bizarre. Ce sont, sans doute, les restes de ceux qui avaient été élevés anciennement devant le Yen-k'ing sseu.

Le temple le plus beau et le plus riche de Ning-po est certainement le T'ien-heou kong 天后宮 du club des gens du Fou-kien; il est situé dans le faubourg Est de la ville, en dehors des murs. On sait que le culte de l'« Impératrice céleste » est originaire du Fou-kien, et s'est répandu de là, à

---

(1) Marshall Broomhall, *The Chinese Empire, a general and missionary survey*, p. 76 reproduit une bonne photographie du T'ien-fong t'a, mais en l'accompagnant d'une notice assez inexacte.

travers toute la Chine. Il prétend avoir été fondé en 1191 ; mais sous sa forme actuelle, il est naturellement beaucoup moins ancien et ne remonte qu'à la reconstruction de 1630 (1). Il est remarquable par la colonnade en pierre de la cour située devant le sanctuaire, qui faisait déjà l'admiration de Lavollée en 1845 (2) : autour de chaque pilier fait d'un seul bloc, monte un dragon sculpté en haut-relief, d'un très bel effet. Le temple a eu la chance de survivre au passage des T'ai-p'ing, qui le pillèrent, mais ne le brûlèrent pas (3).

Enfin, bien qu'elle n'ait aucune valeur archéologique, il m'a paru intéressant de visiter la mosquée de Ning-po qui est située à peu de distance de la Mission catholique. C'est un tout petit bâtiment reconstruit en 1875 ; au-dessus de la porte, un tableau en bois de cette même année reproduit un ancien éloge de la religion musulmane donné par T'ai-tsou des Ming (1368-1398). La communauté musulmane ne compte plus guère aujourd'hui qu'une trentaine de familles (4). Le gardien de la mosquée, originaire de Chao-hing, m'affirma que dans sa ville natale, il y avait cinq ou six familles musulmanes, mais sans mosquée.

2. — Hors de la ville.

A l'est de Ning-po, à six ou sept heures de sampan, se trouve le mont du roi Açoka, Yu-wang chan 育王山, aussi appelé T'ai-po chan 太白山, avec les deux anciens et célèbres temples de T'ien-tong 天童寺 et de Yu-wang. Ils sont très connus dans toute la région, non seulement des Chinois qui y viennent en grand nombre, mais aussi des Européens de Ning-po qui y vont souvent chasser ou passer quelques jours en été.

Le T'ien-tong sseu est à une vingtaine de li du lac. En 300, le bonze Yi-hing 義興 se construisit un petit ermitage à quelque distance à l'Est du temple actuel, à la « vallée orientale », Tong kou 東谷. On raconte qu'un enfant inconnu vint l'aider à lier les herbes dont il construisit sa hutte ; quand le travail fut achevé, il disparut en disant : « Je suis l'étoile du soir 太白 ». De là vint que l'ermitage porta le nom de T'ai-po tsing che 太白精舍. Celui-ci dura

---

(1) Williams, *The Middle Kingdom*, I, 123.

(2) Lavollée, *Voyage en Chine*, p. 396 ; — Milne, *Notes on a seven month's residence in the city of Ning-po, from december 7th 1842, to July 7th, 1843* (*Chinese Repository*, XIII (1844), 1, 141, et la traduction française, dans Milne, *La Vie réelle en Chine*, 83. Voir dans Moule, *New China and old*, p. 70, sous le titre de *Temple stage at Ning-po* une photographie de cette colonnade et de la cour qui la précède, avec le théâtre du temple.

(3) On en trouvera une description, faite au lendemain de la rebellion dans *Soochow, Hangchow and Ningpo* (*Chinese and Japanese Repository*, II (1865), 579).

(4) D'après Milne, *loc. cit.* 14, 31 (trad. franç. 84), il y aurait eu, en 1843, vingt à trente familles musulmanes à Ning-po.

juste un siècle, et fut brûlé en 399 dans la révolte de Souen Ngen 孫恩. Il ne fut relevé que plus de trois siècles après, en 732, par le maître du dhyāna Fa-siuan 法璿, auprès de l'ancien emplacement; transporté quelques années plus tard (757) à l'endroit qu'il occupe actuellement, il reçut de l'empereur le titre de T'ien-tong-ling-long sseu 天童靈瓏寺 (759). Son histoire est une série de destructions et de reconstructions analogue à celle de tous les autres temples de cette région; ruiné une dernière fois par les T'ai-p'ing au milieu du siècle dernier, il s'est relevé et est maintenant en pleine prospérité.

On débarque au village de Siao-po-ho-t'eou 小白河頭 d'où une large route dallée conduit au temple, et on franchit une petite colline, le Siao-po ling 小白嶺, au sommet duquel se dresse, au milieu des arbres, un stūpa hexagonal en briques, le Tchen-mang t'a 鎮蟒塔; le maître du dhyāna Sin-king 心鏡, qui vécut de 690 à 767, l'éleva, dit-on, afin de dompter les serpents qui pullulaient dans la région. Il en subsiste actuellement cinq étages; il est du type ordinaire, mais beaucoup trop étroit pour avoir jamais contenu d'escalier intérieur: les faces n'ont que 1 m, 70 de large à la base. Deux portes dans le même axe donnent accès à une petite chambre sans ornement; au-dessus de la porte Ouest, est posée une grande dalle de pierre, longue de 1 m, 05, haute de 0 m, 78, où est représenté le bodhisattva Ti-tsang (Kṣitigarbha) assis, la tête rasée, son bâton à la main, ayant de chaque côté un autre bodhisattva assis, et entouré de dieux agenouillés les mains jointes; en bas, au milieu, une petite inscription à droite et à gauche de laquelle sont agenouillés les deux donateurs. Le travail en est très grossier, et paraît d'ailleurs moderne, des Ming, je pense.

Peu avant d'arriver, les deux côtés de la route sont plantés de pins formant une belle allée qui va montant doucement jusqu'à un bois assez épais au milieu duquel se trouve le temple avec les deux grandes pièces d'eau qui le précèdent; et entre celles-ci, les sept stūpas des sept Buddhas. Ces monuments (1), assez répandus dans le Tchö-kiang, sont consacrés soit aux sept Buddhas passés, soit aux sept Tathāgatas (2), Amitābha, Prabhūtaratna, Ratnatraya, Surupāya, Vyāsa, Abhayaṃdada, Amṛtodanarāja; c'est à ceux-ci que seraient consacrés ceux de T'ien-tong, au dire des bonzes, mais aucune inscription ne permet de l'affirmer. Ils sont tous du même type: ils se composent essentiellement d'un corps en forme d'œuf reposant sur un socle et surmonté d'un toit; ce corps est creux et percé d'une sorte de petite fenêtre en cœur; l'aspect général ne manque pas d'élégance. Ils furent élevés au milieu du XIIe siècle par le maître du dhyāna Hong-tche 弘智 (1091-1157) qui les plaça entre les deux étangs

---

(1) Cf. DE GROOT, *Le Code du Mahāyāna en Chine*, p. 101.

(2) La plupart des bonzes que j'ai interrogés donnent à ces stūpas, suivent leur destination, les noms différents de Ts'i Fo t'a 七佛塔 et de Ts'i Jou-lai t'a 七如來塔, sans rien alléguer d'ailleurs pour justifier cette distinction. Le nom vulgaire le plus répandu au Tchö-kiang est Ts'i-sing t'a 七星塔.

situés devant le temple, afin de figurer par eux les sept étoiles de la Grande Ourse, les deux étangs représentant les deux charriots. Détruits en 1587 par une inondation, ils furent reconstruits pendant la période *tch'ong tchen* (1628–1643), puis détruits encore par les T'ai-p'ing et restaurés vers 1861 (1). On n'en refit alors que six du type ordinaire, en briques ; au milieu, on construisit en pierre un petit stūpa hexagonal à sept étages reposant sur un soubassement très haut, et sur chaque face duquel est sculptée une petite statue de Buddha ; il prit la place d'un petit stūpa analogue aux six autres comme le montrent les dessins du *T'ien-tong sseu tche* qui paraissent être du début du XVIIIe siècle.

A l'intérieur, le Yu-pei t'ing 御碑亭, outre de belles inscriptions impériales des Ts'ing, renferme un petit monument intéressant; c'est un fragment d'un ancien king-tch'ouang daté de 865, qui a été donné au temple, en 1907, par Touan-fang 段方, alors vice-roi des Deux-Kiang. C'est *Ko ting cheng t'o-lo-ni king* qui y est gravé ainsi qu'à l'ordinaire, mais à la partie supérieure, sur chacune des six faces est sculpté un petit Buddha assis sur un lotus (haut. 0 m 20) d'un travail excellent et très fin. Son origine est inconnue.

A un kilomètre et demi environ à l'Est, est le Kou t'ien-tong sseu 古天童寺. C'est l'ancien emplacement de l'ermitage fondé par Yi-hing 義興 en 300, qui subsista sous le nom de Tong-kou ngan 東谷菴; il est intéressant pour les inscriptions des Song qu'il contient. La plus ancienne est l'éloge, avec le portrait gravé au trait du maître du dhyāna Hong-tche 弘智, assis sur le trône de la loi, en costume de bonze, le chassse-mouches à la main, les jambes repliées sous lui, ses souliers posés sur un coussin au-dessous. Le portrait est très vivant et il n'y a pas de doute que le tableau original n'ait été excellent.

Le Yu-wang sseu, ou plus exactement A-yu-wang sseu, est situé tout près de la rivière au pied de la montagne (2). C'est l'un des temples les plus célèbres du Tchö-kiang, car il passe pour contenir une relique du Buddha, trouvée tout près de là, dans un des quatre-vingt-quatre mille stūpas du roi Açoka. La tradition est fort ancienne. Dès le milieu du Ve siècle, K'ong Ling-fou 孔靈符 dans son *Kouei-ki ki* 會稽記 y faisait allusion (3). « Le *Kouei-ki*

---

(1) *T'ien-tong sseu tche* 天童寺志, k. 7, 1a-b. — Pour la biographie de Hong-tche, cf. *Ibid.*, k. 3, 11b.

(2) Sur ce temple voir FORTUNE, *A Residence among the Chinese* (Londres, 1857), p. 22 sqq.

(3) Il a existé plusieurs *Kouei-ki ki* tous perdus aujourd'hui: l'un était de Houo Siun 賀循 qui vécut de 260 à 319 (*Tsin chou*, k. 68, 6b-9b) ; un autre de K'ong Ye 孔曄, surnom Ling-fou, qui mourut aux environs de 460 (*Song-chou*, k. 54, 1b-2b), un troisième est attribué à un certain Hia-heou Tseng-sien 夏侯曾先 personnage antérieur au Xe siècle, mais sur qui je n'ai aucun renseignement ; la mention du passage des Tsin au Sud du Yang-tseu me paraît écarter le premier ; je suppose qu'il s'agit du second, bien que Tao-siuan ne l'ait pas désigné clairement, parce qu'il est de beaucoup le plus connu et le plus souvent cité.

ki dit : Le ministre des Tsin orientaux Wang Tao 王導 raconte : dans les premiers temps qui suivirent le passage (de la cour) au Sud du Yang-tseu kiang (318), il y eut un religieux d'une beauté merveilleuse qui déclara qu'il était venu de la mer à notre rencontre. Autrefois avec le roi Açoka il était allé à la sous-préfecture de Meou, y avait déposé une relique et avait élevé un stūpa pour la protéger. Le roi Açoka et tous les arhats adorèrent le stūpa puis s'envolèrent et entrèrent dans la mer. Les disciples s'attachaient à eux pour les suivre ; une fois ils tombèrent et se transformèrent en pierres noires, ces pierres ont encore les formes d'homme. Leur stūpa est au mont T'ie-wei 鐵圍山 (1). »
Cinquante ans plus tard, le *Kao seng tchouan* rapporte tout au long la légende de l'invention de la relique (2). « Houei-ta 慧達, nom de famille Lieou 劉, nom personnel Sa-ho 薩訶 (3), originaire de Li-che 離石 dans la sous-préfecture de Si-ho 西河, du département de Ping 并. Dans sa jeunesse, il aimait la chasse ; à l'âge de trente-et-un ans, soudain, il fut malade et mourut ; puis au bout de quelques jours il ressuscita. Comme il se préparait à souffrir la rétribution douloureuse de l'enfer, il vit un religieux qui lui dit qu'il avait été son maître dans une vie antérieure ; qui lui expliqua la loi, et lui ordonna d'entrer en religion, de se rendre dans les commanderies de Tao-yang, de Kouei-ki et de Wou pour y chercher les stūpas et les statues faites par le roi Açoka, et de les adorer afin de faire pénitence pour ses anciens péchés. Alors s'étant réveillé, il entra en religion sous le nom de Houei-ta ; avec zèle il s'efforça à des actes méritoires ; la pénitence était son principal objet. Pendant la période *ning-k'ang* des Tsin (373-376) il arriva à la capitale... (ici est racontée la découverte de diverses reliques et statues à la capitale et dans plusieurs autres lieux). Houei-ta resta trois ans en tout au T'ong-hiuan sseu 通玄寺, matin et soir il priait sans cesse. Ensuite, il se rendit à Kouei-ki pour adorer le stūpa de Meou. Ce stūpa avait aussi été fait par le roi Açoka. Pendant des années, les hautes herbes en marquèrent l'emplacement ; Houei-ta plein d'espoir et comprimant ses pensées, vit une lumière miraculeuse qui sortait comme une flamme ; alors il éleva une chapelle ; les oiseaux n'osaient pas se rassembler sur les branches ; dans les marais près du temple, les pêcheurs ne prenaient plus de poissons ; religieux et laïques étaient pleins d'émotion et tous eurent foi. Ensuite, le gouverneur de la commanderie Mong Yi 孟顗 agrandit (la chapelle) ».
C'est ici grâce à une lueur miraculeuse que Houei-ta découvrit la relique. La

(1) *Tsi chen tcheou san pao kan t'ong lou* 集神州三寶感通錄, k. 1, 36b (Trip. Tokyo, XXXVII, 7).

(2) *Kao seng tchouan*, k. 13, 71a (Trip. Tokyo, XXXV, 2).

(3) Variante édit. Song 阿. Le *Tsi chen tcheou san pao kan t'ong lou*, k. 1 36a, écrit 何, ainsi que le *Leang chou* 梁書, k. 54, 4 b ; le *Nan che* 南史, k. 78, 4a, le *Yu-wang sseu tche* 育王寺志, k. 2, 16, 8a, etc., écrivent 訶 : c'est certainement l'orthograpne correcte.

tradition moderne, rapportée dès l'année 664 dans le *Tsi chen tcheou san pao t'ong lou* de Tao-siuan 道宣, veut que ce soit un son de cloche qui l'ait aidé dans ses recherches. « (Houei-ta) étant allé à Kouei-ki, au bord de la mer, chercha partout dans les montagnes et les étangs, sans pouvoir reconnaître l'emplacement. Soudain une nuit, il entendit sous terre un son de cloche; aussitôt pour marquer l'endroit, il coupa un bâton et en fit un mât; trois jours après, soudain un stūpa précieux et la relique jaillirent de terre ». C'est donc vers la fin du IVe siècle qu'aurait eu lieu la découverte [1]; on raconte aussi qu'un temple fut fondé près de là en 405. Rien n'est moins sûr: le *Kao seng tchouan* n'en dit mot et son récit ne me paraît nullement l'impliquer. En fait la première date positive est l'année 522, quand l'empereur Leang Wou-ti fit élever un stūpa en bois pour protéger la relique, et construire un monastère qu'il appela A-yu-wang sseu 阿育王寺 [2].

La relique ainsi découverte par Lieou Sa-ho était, dit-on, un fragment de l'uṣṇiṣa du Buddha; elle serait encore conservée dans le temple, où une salle spéciale lui est consacrée, le Che-li-tien 舍利殿; là un petit reliquaire en forme de stūpa est offert à l'adoration des fidèles derrière l'autel, dans une vitrine remplie des objets les plus précieux donnés au temple. Je n'ai pu obtenir de le photographier qu'enfermé dans cette vitrine: de plus, il m'a été présenté par un bonze de façon à le voir de près sans toutefois le toucher. Le reliquaire qui semble être en bois ou en ivoire (les bonzes affirment que ce n'est ni bronze ni bois, mais une matière inconnue provenant du palais des dieux) et est couvert d'une belle patine noire, a environ 0m30 de haut [3]; le socle est fait de colonnettes alternant avec de petits Buddhas assis formant caryatides; le corps même est une sorte de boîte cubique, sur les quatre faces de laquelle sont figurées de petites scènes que j'ai vues trop mal pour être capable de les identifier. Suivant les bonzes, ce seraient quatre représentations de Vajrapāṇi, protecteur de la loi 法護金剛菩薩 avec des dieux et personnages divers. Ces petites scènes sont encadrées entre les quatre piliers d'angle qui soutiennent le couvercle, et dont le chapiteau est formé d'un Garuḍa; quatre cornes ornées de petits personnages se dressent à chacun des coins de ce couvercle et entourent le mât central qui porte cinq disques superposés. Le stūpa est creux, et la relique est suspendue à l'intérieur au

---

(1) Le *Tsi chen tcheou san pao kan t'ong lou* donne par erreur pour date de l'invention de la relique la deuxième année *t'ai-k'ang* 太康 qui est 281. C'est peut-être une simple faute de copiste pour *ning-k'ang* 寧康. Cette erreur est malheureusement ancienne et s'est répandue partout, presque tous les textes modernes remontant au *Tsi chen tcheou san pao kan t'ong lou*.

(2) *Tsi chen tcheou san pao kan t'ong lou*, k. 1, 36a.

(3) Fortune, *A residence among the Chinese*, p. 34 déclare nettement que le reliquaire est en bois sculpté, « a small pagoda carved in wood ».

fond d'une sorte de petite cloche, on ne peut pas, en voyant le reliquaire, ne pas être frappé de sa ressemblance avec les « quatre-vingt-quatre mille stūpas » fondus par Ts'ien Chou 錢俶, roi de Wou-yue et dont un beau spécimen est conservé au Kouo-ts'ing sseu dans le T'ien-t'ai chan (1); il a certainement servi de modèle : était-il possible de faire mieux que d'imiter jusqu'au bout le roi Açoka, non seulement dans le nombre, mais encore dans la forme des stūpas ?

Le reliquaire actuel me paraît, en effet, très ancien (2). Je ne crois pas impossible qu'il soit bien le stūpa primitif et qu'il remonte au temps des Six Dynasties, quoique le temple ait été, comme presque tous ceux du Tchö-kiang, souvent détruit. La description qu'en fait Tao-siuan en 661 pourrait, sauf la mention des clochettes s'appliquer exactement au stūpa actuel. « Le stūpa miraculeux est de couleur verte, et ressemble à de la pierre sans en être; il est haut d'un pied et quatre pouces, et large de sept pouces; il porte cinq étages de plats à recueillir la rosée; il est tout à fait pareil à ceux qu'on fabrique à Khotan dans les pays d'Occident. Les faces sont percées de fenêtres et aux quatre coins, il y a des clochettes célestes; à l'intérieur est suspendu un gong en cuivre, et constamment il y a un bruit de cloche : il vient probablement du gong. Tout autour du stūpa il y a des statues de Buddhas, de bodhisattvas, de vajras, de saints, etc. Les formes sont très fines et très délicates; en clignant des yeux, on croirait voir des centaines de milliers de statues; les figures, les yeux, les mains et les pieds sont parfaits. C'est vraiment ce qu'on peut appeler une œuvre divine : aucun homme ne saurait atteindre à cette perfection (3) ». Et depuis cette époque la série des témoignages épigraphiques, historiques et littéraires se suit sans interruption jusqu'à nos jours.

La vitrine du reliquaire est enfermée dans un grand stūpa en pierre dorée, construit en 1577 et restauré en 1862 et en 1909, qui reproduit assez grossièrement le reliquaire lui-même avec les sculptures dont il est orné ; de chaque côté sont deux autres stūpas dorés de forme assez lourde, dont l'un en bronze à droite, fondu en 1811 et restauré en 1880, commémore la naissance du Buddha (皇宮降誕), et l'autre en pierre, à gauche, construit (ou plus probablement reconstruit) en 1863 et restauré en 1911, rappelle sa mort (雙樹涅槃). Ce dernier contient une molaire d'éléphant qui est considérée comme une relique du Buddha Kāçyapa. Deux vitrines placées en avant de ces stūpas de chaque côté de l'autel contiennent chacune une statue, à droite le roi Açoka debout, relevant la main droite à la hauteur du front au-dessus des yeux

---

(1) Voir ci-dessous, p. 62.

(2) Cf. Fortune, *A residence among the Chinese*, p. 34.

(3) *Tsi chen tcheou kan t'ong lou*, *loc. cit.*; *Kouang hong ming tsi*, 廣弘明集, k. 15, 93 a.

pour regarder de loin la relique, et à gauche l'inventeur de la relique, le bodhisattva Li-pin 利賓, qui est le bonze Houei-ta 惠達, assis en méditation. Je ne sais si les statues actuelles, qu'on distingue mal à travers les vitres malpropres, sont bien anciennes. Mais un monument, dont je reparlerai plus loin, le tombeau de Houei-ta, nous montre que la disposition générale de Che-li tien, le reliquaire au milieu, ayant Açoka à sa gauche et Li-pin p'ou-sa à sa droite, est aujourd'hui la même qu'au milieu du XVIe siècle. L'abbé du monastère m'a déclaré que lors de l'incendie allumé par les T'ai-p'ing, le Che-li tien échappa grâce à la vertu de la relique. Le fait que le stūpa en bronze de *kia-k'ing* a subsisté me semble favorable à cette thèse. Malheureusement, la relique ne put protéger en même temps le trésor contre le pillage, et il n'y reste plus d'objets anciens.

Derrière le Che-li tien, dans la petite cour qui le sépare de la montagne, contre le mur même de cette salle, deux inscriptions modernes prétendent donner la reproduction du reliquaire ; elles ne ressemblent pas à leur modèle, ni même ne se ressemblent l'une l'autre ; le dessin qui est en tête de l'*A-yu-wang sseu tche* 阿育王寺志 n'est guère moins mauvais. La cour est divisée en deux, et sur la terrasse qui forme la partie postérieure, se dresse un king-tch'ouang dont la base et le sommet paraissent formés de morceaux d'origine diverse. De chaque côté, encastrées dans les murs, à droite et à gauche, sont quatre très belles statues en pierre, probablement de l'époque des Song, représentant les quatre t'ien-wang ; leur provenance exacte est inconnue, on sait seulement que ce sont des vestiges de l'ancien temple.

Il faut dire un mot des nombreuses pierres de Kouei-tseu-mou 鬼子母石 de ce temple ; une d'entre elles en particulier, à l'entrée du Che-li tien, représente l'introduction des livres bouddhiques en Chine, divers bonzes apportant des livres sur un cheval, Hiuan-tsang et son serviteur à cheval, etc. Les statuettes ont une vie et un mouvement qui mettent ce petit monument hors de pair ; il n'est malheureusement pas daté, mais il suffit de le comparer à la grossière imitation du temps des Ming qu'on trouve gisant en plusieurs morceaux le long du mur de gauche de la cour qui sépare le ts'ien-tien du ta-tien, pour voir d'un coup d'œil la différence des époques.

Le mur du font du ta-tien est orné de cinquante quatre petits dessins gravés sur pierre, d'apparence peu ancienne, représentant des personnages bouddhiques, bodhisattvas, arhats, etc. C'est l'œuvre d'un certain Kiue-tch'an 厥禪, évidemment un bonze, sur lequel je n'ai pu trouver aucun renseignement.

Devant le temple, un peu à l'Ouest, s'élève un grand stūpa hexagonal en briques à sept étages d'une trentaine de mètres de haut, le Si t'a 西塔 qu'on appelle dans le dialecte local *ó-t'a* 下塔, le stūpa d'en-bas. Il est trop étroit pour contenir une salle et un escalier, et on n'y entre pas : il n'a pas de porte, et les fenêtres sont remplacées par des niches où sont disposées des statues de Buddha. Sur la montagne située derrière le temple est le Tong-t'a 東塔 appelé aussi stūpa d'en-haut, *sang-t'a* 上塔. Ces deux stūpas ont remplacé au Xe siècle

des stūpas en bois dont la fondation remontait au milieu du VIe siècle, mais qui avaient été reconstruits plusieurs fois. En montant sur la pente de la colline, on trouve l'empreinte du pied gauche du Buddha Kāçyapa, fente naturelle longue et étroite dans un rocher (1).

Comme le T'ien-tong-sseu, l'A-yu-wang sseu a été déplacé, et on montre encore à trois kilomètres environ son ancien site, dans une vallée sauvage et étroite dominée par un grand rocher à pic, celui où Lieou Sa-ho découvrit la relique. On y a élevé, au sommet, un petit stūpa commémoratif, le Pao-che-li t'a 寶舍利塔; une face portait probablement une inscription aujourd'hui effacée, et sur chacune des trois autres faces est sculpté un petit Buddha assis.

Le tombeau de Lieou Sa-ho, en religion Houei-ta, ou, comme on prononce sur place, Vé-da 惠達, est situé tout près, à un kilomètre environ, sous un petit pavillon en pierre. Bien que tout moderne (il a été refait en 1554), il est toutefois curieux en ce qu'il imite assez grossièrement, mais de façon reconnaissable, la forme générale du reliquaire avec ses quatre cornes et son mât au-dessus du toit. De plus, le petit bas-relief que porte, au-dessus de l'inscription, la face antérieure, est intéressant malgré sa médiocrité, car il représente le reliquaire entre le roi Açoka et Li-pin p'ou-sa à gauche et à droite, reproduisant ainsi les traits les plus caractéristiques de la disposition actuelle du Che-li tien. Le bas-relief de la face postérieure, le Buddha entre Ānanda et Kāçyapa, n'offre aucun intérêt.

V

P'OU-T'O.

L'île de P'ou-t'o 普陀山 est trop célèbre pour que, voyageant dans cette région, je n'aie pas cru devoir y aller passer quelques jours; mais après les travaux de M. Börschmann et de M. Johnston, pour ne parler que des auteurs les plus récents et les plus complets, je ne pensais pas y rien trouver de nouveau. Je n'en fus que plus étonné de voir au Fa-yu sseu 法雨寺, dans le Yu-fo tien 玉佛殿, un remarquable bas-relief ancien de $0^{m}75$ de haut; sur la face est figuré Amitābha entre Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta, tous trois debout sur des fleurs de lotus, avec quatre Apsaras et un dragon volant au-dessus d'eux; sur le revers les donateurs ont représenté, simplement gravés au trait, les palais des dieux avec les cortèges célestes, où ils se souhaitent à eux-mêmes d'aller renaître avec leur famille : 像主李文|還家口夫妻|男女現身天宮. « Puisse le donateur du bas-relief Li Wen-houan

(1) On la montrait déjà au VII[e] siècle (*Tsi chen tcheou kan t'ong lou*, k. 1, 36 b).

et sa famille, sa femme et (ses enfants) garçons et filles, manifester leur corps dans les palais des dieux ». Une petite inscription sur le côté droit porte les noms des donateurs et la date : 永安二年歲次巳酉十一月戊寅朔十四日辛卯 « la deuxième année *yong-ngan*, année *ki-yeou*, le quatorzième jour, *sin-mao* du onzième mois, dont le premier jour est *cheou-yin* », c'est à dire le 29 décembre 529, toutes les indications chronologiques étant parfaitement exactes. C'est une des belles œuvres de la sculpture des Wei Septentrionaux. Elle provient du Nord du Chan-tong, de la commanderie de Lo-ling 樂陵郡 (aujourd'hui Wou-ting fou 武定) dont l'un des donateurs était gouverneur. Je ne sais comment elle fut apportée à P'ou-t'o ; en tous cas ce ne peut être que longtemps après le VI[e] siècle. Il m'a été affirmé qu'elle fut trouvée sous les Ming sur la grève des Mille-Pas 千步沙, par Ta-tche 大智 qui avait fondé le Fa-yu sseu en 1580. C'est sans contredit le monument artistique le plus intéressant de l'île tout entière. Je note en passant que le « Buddha de jade », de qui cette salle tire son nom, n'a pas seulement, comme le dit M. Börschmann, subi une influence birmane, mais vient véritablement de Birmanie, d'où il a été rapporté avec quelques autres statues et des manuscrits birmans et singhalais par un bonze de P'ou-t'o, il y a une quinzaine d'années ; la « Kouan-yin couchée » que le même auteur [1] décrit comme se trouvant dans le ta-tien du P'ou-ts'i sseu, est en réalité un Buddha dans le nirvāna birman apporté par le même bonze ; l'A-yu-wang sseu à l'Est de Ning-po lui doit également un Buddha assis, et le Kouan-tsong kiang-sseu de Ning-po, un manuscrit moderne sur olles, dont l'écriture, qui n'est certainement ni birmane, ni siamoise, ni cambodgienne, m'a paru être singhalaise.

A l'entrée du P'ou-ts'i sseu, le T'ai-tseu t'a 太子塔 remonte bien, comme le déclare M. Börschmann, à l'époque mongole ; mais les sculptures sont plus modernes et datent de la fin du XVI[e] siècle. Une inscription sur la face Nord du premier étage nous apprend en effet qu'il fut restauré en 1592 par un certain Tcheou Tsou-tö 周祖德 et son frère, et un examen attentif montre qu'à chaque étage, la partie sculptée de chaque panneau a été sciée, enlevée et remplacée par un bloc neuf. Il suffit d'ailleurs de voir de près les statues pour constater qu'elles présentent tous les défauts de l'art, si on ose l'appeler ainsi, des Ming, médiocrité de la composition, lourdeur des proportions, raideur des gestes, et aplatissement de la face (ce dernier trait toutefois n'étant pas encore aussi marqué que dans l'imagerie moderne).

---

(1) On ne saurait d'ailleurs reprocher à M. Börschmann de décrire ces statues du Buddha sous le nom de Kouan-yin, car c'est ainsi que les considèrent les bonzes des différents temples où elles se trouvent, et il n'est pas moins légitime de les décrire dans le rôle qu'elles jouent en Chine, que dans celui qui leur était attribué dans leur pays d'origine.

VI

HAI-MEN.

Hai-men 海門 est une ville de fondation récente : elle a remplacé l'ancien port des Han, situé sur la rive opposée, un peu en amont, Tchang-ngan 安章, qui fut le chef-lieu de tout le pays jusqu'au VIe siècle, et, sans avoir disparu complètement, n'est plus aujourd'hui qu'un marché sans grande importance même locale. Elle fut créée en 1387, lorsque les Ming organisèrent la défense de la côte contre les incursions des pirates japonais. Aussi a-t-elle peu d'intérêt archéologique. Son Tch'eng-houang miao 城隍廟 renferme une grosse cloche en bronze de 2 mètres environ de haut, qui passe pour ancienne, mais ne porte aucune date ; d'après la légende, elle serait venue en flottant sur la rivière de T'ai-tcheou, au temps de la fondation de la ville. Dans la deuxième cour de ce même temple se trouve un petit brûle-parfums en pierre, sur lequel sont sculptés les signes fastes de longévité, la grue, l'agaric, le cerf, le lièvre, etc., ainsi que la déesse donneuse d'enfants, Song-tseu niang-niang 送子娘娘 [1] ; la date très effacée me paraît être la seizième année *wan-li* (1588).

VII

T'AI-TCHEOU.

La ville de T'ai-tcheou est sur la rive gauche du Ling kiang 靈江, et comme elle est située près de la limite de navigabilité du fleuve pour les grosses jonques et les bateaux à vapeur, son port est le marché de toute la région, d'ailleurs assez pauvre. Le mur d'enceinte longe la rivière, mais la ville elle-même en est séparée par une colline peu élevée bien qu'assez abrupte, le Kin chan 巾山 ou Kin-tseu chan 巾子山, qui rend les relations avec le port sinon difficiles, du moins assez longues ; les habitants n'aiment guère franchir directement la colline par des escaliers très raides, et préfèrent en contourner le pied, au prix d'un détour de plus d'une demi-heure. Aussi la ville semble-t-elle profiter assez peu du trafic qui reste confiné au port. L'histoire explique cette situation anormale : c'est très loin de la rivière, sur le mont Ta-kou 大固山 dans le coin Nord-Ouest de l'enceinte actuelle que fut établie en 591 la petite sous-préfecture de Lin-hai 臨海, à mi-chemin de la cité de Tchang-ngan et du poste de Che-p'ing 始平, aujourd'hui T'ien-t'ai, l'un et l'autre plus anciens qu'elle. Elle dépendait alors du département de Tch'ou 處州, qui comprenait tout le midi du Tchö-kiang, les trois départements actuels de

---

[1] Ce nom est ordinairement au Tchö-kiang celui de Kouan-yin donneuse d'enfants, mais ici il s'agit certainement d'une divinité taoïste.

Tch'ou-tcheou, Wen-tcheou 温州 et de T'ai-tcheou. Mais bientôt, en 618, la partie septentrionale de cette circonscription trop étendue en fut détachée et forma le département de Hai 海州, dont le nom fut changé en T'ai 台州, en 621. Le chef-lieu en fut placé à Lin-hai, qui fut entouré d'un rempart de défense extérieure, *lo-tch'eng* 羅城, de dix-huit li de tour et 24.000 pieds de long occupant à peu près l'emplacement de la muraille actuelle (1). Le port que les conditions de la navigation créèrent là peu à peu, et la ville administrative ont formé ainsi deux centres distincts qui se sont développés séparément, ainsi qu'il arrive souvent en Chine.

1. — LA VILLE.

Le Kin chan a trois sommets séparés par de petits cols abrupts; chacun d'eux porte un stūpa, deux sur leur sommet même (2), le troisième à mi-pente juste à l'entrée du Tch'eng-houang miao. Au pied de la montagne est le T'ien-ning sseu 天寧寺 qui, détruit presque entièrement par les T'ai-p'ing n'a pas été relevé. Un grand stūpa s'élève près de son entrée, le T'ien-ning t'a ou encore Ts'ien-fo t'a 千佛塔: c'est une tour hexagonale, en briques, à sept étages, d'une quarantaine de mètres de haut; chaque face est large de 3 m. 40 à la base; chaque étage est orné de trois rangées de briques posées de champ sur lesquelles sont modelés en haut-relief de petits Buddhas de 0 m. 20 de haut, assis sur leur fleur de lotus; le stūpa mérite bien ainsi son nom de stūpa des Mille Buddhas, car le total atteint tout près de quatorze cents statuettes.

Devant le temple même, au milieu de la grande esplanade actuellement vide où s'élevaient autrefois le ts'ien-tien et le ta-tien, on a placé sous un toit une grande statue en pierre de Wei-t'o 韋馱, qui passe pour provenir de l'entrée de Ts'ien-fo t'a. Cette statue qui a plus de trois mètres de haut, est fort détériorée: elle a perdu un bras ainsi que le sabre sur lequel s'appuie le dieu; de plus elle présente des traces de restauration sur la cuisse droite; elle paraît d'ailleurs relativement moderne et ne peut guère remonter plus haut que l'époque mongole.

Le Kou-che-fo sseu 古石佛寺 (3) est situé à mi-pente du Che-fo ngan 石佛岸. Il est formé d'une seule petite salle, au sol en terre battue, adossée au rocher, large de 10 mètres sur 15 de profondeur, avec un autel en son

---

(1) *Lin-hai hien tche* 臨海縣志, k. 2, 2a-3b; k. 11, 2a. — La date de construction du *lo-tch'eng* est assez incertaine; il existait déjà sous les rois de Wou-yue, et par suite remonte sûrement aux T'ang.

(2) Les deux stūpas du sommet sont de construction récente: il ne s'y trouve aucune inscription, mais nombre de briques sont datées sur la tranche: 同治六年 sixième année *t'ong-tche* (1867).

(3) Il y a à T'ai-tcheou deux temples de ce nom, l'un près de l'autre, le *Kou-che-fo sseu* et le *Sin-che-fo sseu* 新石佛寺; ce dernier est un monastère de femmes élevé pendant la période *t'ong-tche* au pied du Che-fo ngan et ne présente aucun intérêt.

milieu : il n'y a pas de bonzes, mais il n'est pas désaffecté et est gardé par une vieille femme. Sur la paroi du rocher, derrière l'autel, est sculpté un groupe de cinq personnages, le Buddha assis sur une fleur de lotus entre Ānanda et Kāçyapa et deux devas, tous quatre debout sur des fleurs de lotus. Le Buddha a environ 1 m. 50 de haut; entre lui et Kāçyapa, est gravée la ligne suivante 宋顯德季立 « Elevé pendant les années *hien-tö* des Song » (*sic*), et entre Ānanda et le deva qui le suit, une inscription de deux lignes rappelle la restauration faite en 1669. Le libellé de la première inscription suffit à montrer qu'elle a été gravée postérieurement à la date qu'elle porte (vraisemblablement lors de la restauration), car il contient une erreur : la période *hien-tö* (954-959) n'est pas des Song, elle précède immédiatement l'avènement de cette dynastie. Dans leur état actuel, les statues paraissent assez médiocres, et l'empâtement de la laque et de la dorure qui les recouvrent achève de leur ôter toute valeur artistique. Ce temple possédait autrefois une cloche du milieu du Xe siècle; elle a disparu, probablement quand le temple fut pillé par les T'ai-p'ing.

2. — Hors de la ville.

L'ancien Tchen-jou sseu 眞如寺 (1), aujourd'hui transformé en école Tsouen-jou 尊儒 (dans le dialecte local les deux expressions se prononcent également *tseng-yu*) est juste à la sortie du gros village de Siao-tche 小芝, à une cinquantaine de kilomètres à l'Est de T'ai-tcheou et à vingt-cinq kilomètres au Nord de Hai-men. Il était célèbre autrefois par ses deux petits stūpas du roi Açoka 阿育王塔. Le nom n'était pas dû ici à la présence d'une relique, mais simplement à un détail d'ornementation. Les monuments étaient en pierre ; ils avaient quatre faces, dont chacune était ornée de bas-reliefs, représentant au premier et au deuxième étage de petits Buddhas, et au troisième le roi Açoka. Ils sont démolis depuis longtemps ; mais le directeur de l'école en connaissait quelques fragments qu'il me montra ; deux étaient ensevelis parmi des débris dans un coin de la cour, et un troisième était pris dans le mur de la cuisine. Ils proviennent tous des étages ornés de Buddhas, et aucun de ceux où était figuré le roi Açoka ne s'est retrouvé. Les statuettes, d'un travail excellent, ont de vingt à trente-cinq centimètres de haut ; une courte inscription donne la date : 乾興元年上元〇壬戌歲伍月十六日, seizième jour du cinquième mois de la première année *k'ien-hing* (17 juin 1022).

La route de T'ai-tcheou à Siao-tche passe, à la sortie de T'ai-tcheou, devant le Pao-cheou sseu 保壽寺 ou Po-t'a sseu 白塔寺, au pied de

(1) *Leang-tchö kin che tche*, k. 5, 20 b, 21 a. Yuan Yuan paraît avoir travaillé sur un estampage médiocre et sa lecture peut être complétée et améliorée sur plusieurs points.

Ts'ing-kiang chan 清江山. Derrière le temple fondé en 964, sur le haut de la montagne, le bonze Tō-chao 德韶 avait construit au temps des Song un stūpa en briques, le Po-t'a qui fut restauré par ordre du préfet de T'ai-tcheou à la fin du XVII[e] siècle. Il a été rasé par les T'ai-p'ing. Dans le temple même, la seule chose qui ait par hasard échappé à la destruction est une belle cloche en bronze datée de la 32[e] année *k'ang-hi* (1693).

Au Nord-Est de T'ai-tcheou, au village de Chouang-miao-ling-wai 雙廟嶺外, un membre de la famille Ts'ien (des anciens rois de Wou-yue) conservait depuis plusieurs siècles le diplôme en fer conféré au roi Ts'ien Lieou 錢王鐵券 en 897; j'appris en arrivant qu'il avait été volé l'an dernier et était entre les mains d'un collectionneur de Ning-hai 寧海, en sorte qu'il m'a été impossible de le voir.

VIII

T'IEN-T'AI.

La grand route qui va de T'ai-tcheou à T'ien-t'ai 天台, le long de la rivière, traverse un pays inhabité qui passe pour peu sûr. T'ien-t'ai est une petite sous-préfecture sans importance à cent-vingt li de distance du chef-lieu. C'est vers le début du III[e] siècle de notre ère que les Chinois, créant de petits centres administratifs à mesure que leur influence directe remontait le long des rivières de la côte vers l'intérieur, fondèrent à l'entrée du massif du T'ien-t'ai chan, le hien de Che-p'ing 始平 ; ce n'était guère qu'un poste pour la police du marché et de la route, car on se contenta d'entourer les bâtiments officiels d'un petit mur en terre de quatre cents pas environ de long (à peu près un demi-kilomètre), et de quinze pieds de haut. La position est mauvaise : la rivière, étroite et encombrée de rapides, n'est pas navigable ; les terres cultivables sont peu étendues, et le pays, très pauvre, ne peut nourrir les habitants qui partent en grand nombre chaque été au moment de la moisson se louer comme ouvriers agricoles dans la région de Ning-po et de Chao-hing. Aussi la ville ne se développa-t-elle guère ; et ce n'est que sous les Ming, après que des pirates japonais l'eurent pillée en 1555, qu'on se décida à la fortifier : les remparts, qui furent construits en deux ans (1556-1557), sont encore debout aujourd'hui [1].

---

[1] *T'ien-t'ai hien tche* 天台縣志, k. 1, 2 a-4 a ; k. 2, 2 a. — Le nom actuel de T'ien-t'ai ne lui fut donné, après de nombreux changements, qu'au début du X[e] siècle pour assez peu de temps d'abord par les Leang (907-923), puis de nouveau et définitivement en 963 par les Song. (*Wen hien t'ong k'ao*, k. 318, 75 a ; *Tch'e-tch'eng tche* 赤城志, k. 1, 5 b ; *Ta Ming yi t'ong tche*, k. 47, 1 b ; *Ta Ts'ing yi t'ong tche*, k. 229, 1 a). Le *T'ien-t'ai hien tche*, k. 1, 4 a, refuse d'admettre que le nom remonte plus haut que les Song.

Les rues de la ville doivent un aspect assez pittoresque au mode de construction des maisons. Sauf la façade des boutiques, les murs sont faits de grandes dalles de pierre de deux à trois mètres de haut, posées verticalement sur le sol, et au-dessus desquelles on bâtit en petites pierres ou en briques.

1. — La ville et ses environs.

Il n'y a aucun monument intéressant dans la ville même. A cinq ou six li au Nord, le Tch'e-tch'eng chan 赤城山, est couronné par les ruines d'un ancien stūpa en briques, dont les sept étages sont maintenant réduits à quatre. Ce stūpa qui n'offre plus aucun intérêt, a eu sa célébrité. Il fut élevé au début du Ve siècle par la reine de Yo-yang 岳陽王妃, en même temps que deux autres qui ont disparu depuis longtemps, afin d'y déposer quarante-neuf grains de reliques du Buddha. Au Xe siècle, un bonze qui a joué un grand rôle dans le développement de la piété bouddhique au royaume de Wou-yue, le Kouo-che Tö-chao 得韶, le trouvant en ruines le restaura, mais en retira vingt-et-un grains de reliques qu'il répartit entre les temples du mont T'ien-t'ai. C'est tout près de là, sur le Kie-tsi yen 結集巖, un grand escarpement rocheux qui domine d'une trentaine de mètres à pic la pente de la colline, qu'au temps des T'ang les maîtres de la loi Ts'iuan-ting 灌頂 de Tchang-ngan 章安, et Tchan-jen 湛然 de King-k'i 荊溪 exposaient la doctrine de l'école T'ien-t'ai. Au reste, la montagne tout entière est couverte de petits temples; l'un d'eux, le Yu-king tong 玉京洞, serait l'ancien Tch'e-tch'eng sseu fondé pendant la période *yi-hi* (405-418) par T'an-yeou 曇猷 ou Tao-yeou 道猷, un bonze étranger qui a laissé de nombreux souvenirs dans la région (1); il contenait autrefois un Buddha dans le nirvāṇa 臥佛 apporté à la fin du Ve siècle par Houei-ming 慧明 (2), mais cette statue a disparu depuis longtemps. Il ne se compose guère que d'une petite grotte aménagée en chapelle, un peu agrandie par une construction légère en avant du rocher; à l'intérieur, un creux de la pierre sert d'autel, et on y a disposé quelques statues modernes; sur le côté, une petite maison est l'habitation du bonze. Mal placé à mi-côte, manquant d'espace pour se développer, il n'a pu, on le comprend à première vue, lutter avec ses rivaux du T'ien-t'ai chan.

A une quinzaine de kilomètres environ au Nord-Ouest de T'ien-t'ai hien, se voit un petit temple taoïste renommé, le T'ong-po kong 桐柏宮. Le mont T'ong-po dont il porte le nom n'a rien de commun avec celui que mentionne le *Yu kong* (3); c'est simplement la partie Ouest du mont T'ien-t'ai. Mais il est une des montagnes célèbres du taoïsme. Il doit son nom, d'après le *Ling-pao*

(1) Voir ci-dessous p. 66.

(2) *T'ien-t'ai chan tche* 天台山志, k. 2, 10a, k. 3, 12b.

(3) Le T'ong-po chan du *Yu kong* était situé au Hou-nan, entre les rivières Han et Houai; cf. Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, 1, 138, note 1.

king 靈寶經, à l'éléococca et au pin qu'il portait à son sommet: « En haut, il y a un éléococca et un pin qui poussent entrelacés ; en bas, il y a l'eau rouge de l'étang de cinabre » (1). Un auteur de date inconnue, mais certainement antérieur au X[e] siècle, Hia-heou Tseng-sien 夏侯曾先, dans son *Kouei-ki ki* 會稽記, nous dit que « les monts T'ien-t'ai, Sseu-ming, et T'ong-po se touchent ; ils sont tous des demeures des génies et des immortels » (2). Un personnage à demi légendaire, Ko Hiuan 葛玄, l'un de ceux qui transmirent le *Ling-pao king*, y aurait résidé et même, en l'an 238, « distillé du cinabre par le feu » 煉丹, c'est-à-dire fabriqué la drogue d'immortalité (3) ; et au lieu où il acheva le grand-œuvre, on montrait encore, avant la destruction du temple, le « Puits du Cinabre » 丹井, au pied de la Tour de la Cloche (4). Mais ce n'est que deux siècles plus tard, en 498, que l'histoire commence avec l'inscription (5) qu'écrivit Chen Yo 沈約, l'un des meilleurs écrivains des dynasties Song et Leang, lorsqu'il se retira comme *tao-che* en cet endroit, et y fonda un temple taoïste, le Kin-t'ing kouan (6). Ce temple,

---

(1) *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 96, 12b.

(2) *Ibid.* k. 96, 13 a. L'ouvrage aujourd'hui perdu, est cité sous le titre abrégé et inexact de *tche* 志 de Hia-heou Tseng-sien ; ailleurs (k. 96, 8 b.) sous celui de *ti tche* 地志 ; et enfin plus correctement sous celui de *ki* 記. C'est de a même façon imprécise qu'il est cité dans le *T'ai-p'ing yu lan*, k. 41, 1 a ; mais la bibliographie générale placée en tête de ce dernier livre, 引書目 6 b, donne le titre complet que j'ai adopté. Je n'ai pu trouver aucun renseignement sur l'auteur ni la date

(3) *T'ien-t'ai hien tche*, k. 11, 30 a.

(4) *Ibid.*, k. 1, 22 b. — On le montre aussi sur le Houa-ting fong, à quelques kilomètres à l'Est du T'ong-po kouan (*Ibid.*, k. 1, 14 b).

(5) *Ibid.*, k. 11, 30 a. La date donnée est 齊永嘉 ; mais la période *yong-kia* est une période des Tsin et non des Ts'i et il faut corriger 嘉 en 泰 ; l'inscription elle-même, telle qu'on la trouve dans le *Han Wei Lieou-tch'ao san po kia tsi* 漢魏六朝三百家集, *Chen Yin-heou tsi* 沈隱侯集, k. 2, 4 a-6 a, donne « 永泰元年 ». Cf. *Yi wen lei tsiu* 藝文類聚, k. 78, qui cite un fragment de l'inscription, mais sans date ; c'est ce passage qui est reproduit dans le *Tchö-kiang t'ong tche*, k. 260, 25 a, et le *T'ien-t'ai hien tche*, k. 13, 26 a.

(6) Aucune des biographies de Chen Yo (*Song chou*, k. 100 ; *Leang chou*, k. 13 ; *Nan che*, k. 57) ne mentionne cette retraite au T'ien-t'ai. Mais l'inscription elle-même y fait clairement allusion : « Kao-tsong 高宗, l'empereur Ming 明, par la vertu de sa sainteté supérieure, gardait en son cœur la pensée du Principe Fondamental ; sans tenir compte de mon insignifiance, il daigna m'employer. Puis, de Hia-jouei 夏汭, je demandai fermement à retourner à la montagne, et je m'efforçai de me retirer dans la sous-préfecture de Jou-nan 汝南 ; mais ce n'est pas un lieu de recueillement spirituel (息心 qui est employé ici est la traduction chinoise ordinaire du mot *çramana*). Quand l'empereur actuel monta sur le trône, il me retint encore ; (puis) la première année *yong-t'ai* (498), j'accomplis mon vœu d'autrefois ; je me retirai au loin sur le T'ien-t'ai ; je fixai ma demeure dans cette montagne » (*loc. cit.* 4 b). On trouve dans les œuvres de Chen Yo (*Ibid.* k. 2, 5 a) un chant intitulé « Le Mont T'ong-po » 桐柏山 ; le début seul où l'auteur le qualifie de source de la Houai suffit à montrer qu'il s'agit du T'ong-po chan du Hou-nan.

détruit et abandonné pendant les troubles du V[e] et du VI[e] siècle, ne fut reconstruit que sous les T'ang. Au début du VIII[e] siècle, un des religieux les plus remarquables de son temps, le *tao-che* Sseu-ma Tch'eng-tchen (1) s'était retiré sur le T'ien-t'ai chan pour y pratiquer les abstinences taoïstes ; il devint si célèbre qu'en 711 l'impératrice Tsö-t'ien 則天 le fit venir à la cour pour l'interroger ; plus tard en 721 l'empereur Hiuan-tsong, l'ayant appelé pour se faire donner des amulettes, le combla de cadeaux, et au bout d'un an, quand il lui permit de retourner à sa montagne, lui adressa lui-même une pièce de vers. Il y mourut à l'âge de quatre-vingt-neuf ans. De sa première visite à la cour, en 711, il avait rapporté l'autorisation de fonder un petit monastère pour deux ou trois *tao-che*, sous le nom de T'ong-po kouan : c'est là l'origine du temple actuel. On y éleva alors un king-tch'ouang portant le *Tao tö king*, sur la terrasse Tchong-miao 衆妙臺. Le monastère fut remis à neuf à la fin du IX[e] siècle, et reçut peu après le titre de T'ong-po kong ; les rois de Wou-yue y placèrent les statues en bronze des dix T'ien-tsouen 天尊, et, après eux, les Song ne cessèrent de l'enrichir de dons de toutes sortes. Il brûla entièrement au début des Ming, et fut réduit en un monceau de cendres ; mais rebâti presque immédiatement, il resta très important jusqu'au milieu du siècle dernier. A cette époque, il fut ruiné une première fois par les T'ai-p'ing qui l'incendièrent, et depuis, le fut une deuxième fois par le gouvernement révolutionnaire qui confisqua la plus grande partie de ses terres pour l'entretien des écoles. Actuellement, il ne subsiste que les bâtiments qui formaient la partie postérieure de l'ancien temple ; ils servent à la fois de sanctuaire et de lieu d'habitation aux dix ou douze tao-che qui y vivent. Devant le ta-tien, la pierre qui sert aux offrandes journalières aux esprits, *kouei-chen che* 鬼神石, est très intéressante. C'est une sorte de colonne octogonale à deux étages de 1 m 10 de haut ; le chef du temple affirme qu'il avait autrefois trois étages, mais que l'un d'eux a disparu lors du pillage par les T'ai-p'ing Chaque face porte un petit personnage taoïste dans une niche : d'abord les huit Immortels 八仙, assis les jambes repliées sur une fleur de lotus, la main gauche sur les genoux et la main droite levée à la hauteur de la poitrine, en tout pareils à des Buddhas, sauf que l'uṣṇīṣa est remplacé par la touffe de cheveux taoïste ; deux autres groupes de divinités s'intercalent entre les

(1) Sur ce personnage, voir *Sin T'ang chou*, k. 196, 5 b ; *Kao tao tchouan* 高道傳 (*Chouo fou*, 59) 1 a.

(2) Le décret est conservé au *T'ien-t'ai hien tche*, k. 12, 2 b ; il est daté du 7[e] jour du 10[e] mois de la 2[e] année *king-yun*, 21 novembre 711. L'empereur ordonnait au sous-préfet de donner « plusieurs » *meou* de terrain (sans préciser le chiffre) pour la fondation d'un petit monastère, d'y établir trois ou cinq tao-che du pays, et de s'entendre avec Sseu-ma Tch'eng-tchen pour déterminer une zône de quarante li dans laquelle il serait interdit de tuer des êtres vivants.

huit faces, les quatre t'ien-wang passés dans la mythologie taoïste avec tous leurs attributs bouddhistes, et quatre personnages purement taoïstes que je ne puis identifier, debout, en costume chinois, le bonnet sur la tête, tous les quatre absolument semblables.

L'aile gauche, Si-tao yuan 西道院, est formée par le Po-che-che t'ang 百世師堂, sur l'autel duquel se dressent deux statues en pierre d'un mètre de haut, représentant les deux princes légendaires Po-yi 伯夷 et Chou-tsi 叔齊 de la fin des Yin, qui sont, on le sait, des modèles de fidélité à leur souverain (1) ; le nom de chacun d'eux est gravé sur son dos. Il n'y a aucune date inscrite, et on ignore l'origine des statues ; mais Yuan Yuan, pour des raisons paléographiques, suppose qu'elles sont des T'ang (2) ; elles ne furent déposées ici que sous les Ming. Les princes sont figurés tous deux dans la même attitude, assis à l'indienne, les mains cachées dans les manches et posées sur les genoux ; ils ne diffèrent que par la tête, Po-yi ayant une barbe à trois pointes, et Chou-tsi une barbe à une seule pointe. Les têtes seules ont été repeintes en rose, avec les yeux bleus, cheveux et barbe noirs, et un peigne doré dans les cheveux, la pierre restant nue pour le reste du corps. L'effet de ce coloriage n'est pas heureux ; ce qui est d'autant plus regrettable que ces statues, rares spécimens de l'art taoïste ancien, sont de bon travail, et de plus sont fort bien conservées.

Un bâtiment à demi détruit, l'ancien Yu-pei ting 御碑亭 contient encore l'inscription impériale de 1733. Mais la seule stèle ancienne est à l'extérieur du temple, environ à deux cents mètres de la porte, à quelques pas à l'Est du chemin ; elle est datée de 1166.

2. — Le mont T'ien-t'ai.

Situé hors des limites de la Chine antique, le mont T'ien-t'ai ne commença à devenir célèbre qu'après la conquête assez tardive de cette partie du Tchö-kiang, et surtout après que l'établissement d'une capitale sur le bas Yang-tseu kiang, eut rapproché de lui un des centres intellectuels de la Chine. Son renom, qui peut-être reposait sur de vieilles croyances locales, se répandit vite. On le tenait pour un lieu de résidence des génies et des immortels, un endroit « peu éloigné du ciel » (3), et pareil à l'île bienheureuse de P'eng-lai (4) ;

---

(1) Voir Giles, *Biographical Dictionary*, n° 1657. — On montre leur tombeau, avec une série d'inscriptions dont la plus ancienne, aujourd'hui perdue, remontait aux Leang, dans la sous-préfecture de Ho-tong 河東, au Chan-si. (*Chan yeou che k'o ts'ong pien* 山右石刻叢編, k. 6, 1 a ; k. 15, 31 b ; k. 19, 41 b).

(2) *Leang-tchö kin che tche*, k. 3, 55 b.

(3) *K'i mong ki* 啓蒙記 de Kou K'ai-tche 顧愷之, ap. *T'ai-p'ing yu lan*, k. 41, 1 a.

(4) *Yeou T'ien-t'ai chan fou* 遊天台山賦 de Souen Tch'o 孫綽, ap. *Wen siuan* 文選 k. 11, 4 a.

nombre de gens y avaient rencontré des êtres surnaturels (¹). C'est là que le légendaire Ko Hiuan 葛玄 avait atteint l'immortalité ; presque en même temps que le taoïsme naissant, le bouddhisme s'y introduisait au milieu de IVᵉ siècle avec Tao-yeou 道猷 (²). Peu avant la venue de ce moine, Souen Tch'o 孫綽, un des plus grands écrivains de son époque, l'avait visité, et, dans son *Yeou T'ien-t'ai chan fou*, il en avait fait un éloge éclatant. Vers ce moment, ermites, pèlerins et touristes commencèrent à y affluer ; le grand calligraphe Wang Hi-tche s'y rendit avec Tche Siun 支遁, en 376, en apprenant la mort de Tao-yeou, et peu après le célèbre peintre Kou K'ai-tche le parcourut dans les dernières années du IVᵉ siècle. Sous les Ts'i Méridionaux, un certain Kou K'ouan s'y retira et y acquit une grande renommée de guérisseur ; puis dans la première moitié du VIᵉ siècle, le poète Li K'iu-jen 李巨人 en fit l'ascension, tandis que son contemporain Yu Touen-wou 庾肩吾 s'y fixait dans la retraite ; au début du VIIᵉ siècle, les deux bonzes Han-chan 寒山 et Che-tö 拾得 que leurs contemporains considéraient comme des incarnations de Mañjuçri et de Samantabhadra, et dont on rencontre si souvent les portraits dans les peintures japonaises, y pratiquaient la méditation.

Mais le T'ien-t'ai chan est avant tout la montagne de Tche-yi 智顗 ou, comme on l'appelle plus respectueusement, Tche-tchö ta-che 智者大師 (³). Il s'appelait de son nom de famille Tch'en 陳 et était originaire de Houa-yong 華容 dans le département de King 荆州 (⁴). Il naquit au mois de juillet de l'année 538. Son père qui avait été présenté par le roi de Siang 湘 et bien accueilli par l'empereur, était un des courtisans des Leang. C'est à leur capitale de K'ien-k'ang, le Nankin d'aujourd'hui, qu'à l'âge de sept ans l'enfant commença à connaître la religion bouddhique ; il aimait à entrer dans les couvents ; un jour il entendit les moines réciter les sections du *Saddharma Puṇḍarīka sūtra* ; et il en fut si ému que, malgré la défense de ses parents, il retourna plusieurs fois au temple pour les écouter. Il avait dix-sept ans quand il vit l'Empereur Wou des Leang écrasé et détrôné par les Wei vainqueurs, et tous

(¹) *Yeou ming lou* 幽明錄, 15b (éd. du *Lin-lang pi che ts'ong chou*), et citation ap. *T'ai-p'ing yu lan* k. 41, 1 a ; *Seou chen heou ki* 搜神後記, 1 b (éd. *Chouo fou* 117), et citation ap. *T'ai-p'ing yu lan*, k. 41, 1 b ; *Chen yi ki* 神異記 ap. *T'ai-p'ing houan yu ki*, k. 98, 11 a, etc.

(²) Sur ce personnage, voir ci-dessous, p. 66.

(³) Pour la biographie de Tche-yi, voir surtout *Tche-tchö ta-che pie tchouan* 智者大師別傳 de Ts'iuan-t'ing 灌頂 de Tchang-ngan qui devint son disciple à la capitale en 586, et le suivit ensuite au T'ien-t'ai chan, avec le commentaire de T'an-chao 曇照 des Song (*Suppl. Tripiṭaka*, éd. Tokyō, II, 乙, VI, 4) ; voir aussi *Kouo-ts'ing po lou* 國淸百錄, (*Tripiṭaka*, éd. Kyoto, XXXII (陽) 11), et *Fo tsou t'ong ki*, k. 6, (ce dernier a complété et corrigé les précédents).

(⁴) Aujourd'hui Che-cheou hien 施首縣 dans le K'ing-tcheou fou 荆州府, province de Hou-nan.

les princes massacrés ou fugitifs ; c'est alors qu'il fit le vœu de devenir bodhisattva devant la statue du Buddha attribuée au roi Açoka qui était déposée au Tch'ang-cha sseu 長沙寺 de la capitale, mais ses parents s'opposèrent à son entrée en religion, et c'est seulement après leur mort qu'il se fit moine à l'âge de dix-huit ans, au Kouo-yuan sseu 果願寺 de Siang tcheou 湘州. Il se mit ensuite à voyager à travers l'empire, visitant les maîtres célèbres ; en 560 ou 561 (1), il rencontra le maître du dhyāna Houei-sseu 慧思, le troisième des neuf patriarches que se choisit plus tard la secte du T'ien-t'ai (le premier étant Nāgārjuna) ; celui-ci avait fui de Lo-yang, prévoyant par son pouvoir miraculeux la persécution qu'allait y déchaîner quelques années plus tard l'empereur Wou des Tcheou, et s'était retiré au mont Ta-sou 大蘇, dans le Heng-tcheou 衡州 actuel ; Tche-yi devint son disciple et resta sept ans auprès de ce maître. Puis il alla à la capitale (Nankin actuel), où on le trouve en 570 au Wa-kouan sseu 瓦官寺 exposant le *Saddharmapuṇḍarīka sūtra* et le commentaire de Nagārjuna sur le *Prajñāpāramitā sūtra*. C'est alors qu'ayant lu le *Yeou T'ien-t'ai chan fou* de Souen Tch'o, ainsi qu'une description de la montagne où il était parlé du palais des immortels qu'y avait visité le bonze Po Tao-yeou, 帛道猷 (appelé aussi Fa-yeou 法猷) et où la montagne était comparée au P'eng-lai 蓬萊, il résolut d'aller la voir, et, charmé par la beauté du site, s'y fixa (575). C'est là, dans la retraite, qu'il écrivit presque tous ses ouvrages. Il dut en sortir en 583 pour se rendre auprès du roi de Tong-yang 東陽, huitième fils de l'empereur Wou des Tcheou, qui lui demandait de venir expliquer les sūtras ; puis en 585, l'empereur le fit venir à la capitale et se fit expliquer le *Prajñāpāramitā çāstra* et le *Saddharmapuṇḍarīka* ; l'année suivante, il le chargea de faire la cérémonie d'acceptation des commandements des bodhisattvas au prince impérial (2), et, à cette occasion, autorisa l'ordination d'un millier de bonzes. La chute des Tch'en lui permit de revenir à sa montagne ; mais il dut la quitter de nouveau en novembre 590, pour aller faire visite au roi de Tsin 晉, alors gouverneur de Yang-tcheou 揚州 ; à partir de cette époque, celui-ci l'appela presque tous les ans, mais toujours pour peu de temps. Il y mourut le 7 janvier 598 à l'heure *wei* (une à trois heures de l'après-midi), âgé de soixante ans. Douze monastères de la montagne lui attribuent leur fondation. Il est à remarquer que son école, le T'ien-t'ai tsong 天台宗, a disparu aujourd'hui des temples les plus importants de la montagne : elle a conservé le Kao-ming sseu ; mais, le Kouo-ts'ing sseu appartient à l'école du Dhyāna, et le Houa-ting sseu à celle de la Terre-Pure 淨土.

---

(1) Le *Tche-tchö ta-che pie tchouan* donne pour date la deuxième année *T'ien-kia* (561) ; le *Fo tsou t'ong ki*, k. 37, 61 b corrige en première année (560).

(2) Voir sur cette cérémonie de Groot, *Le Code du Mahāyāna en Chine*, chap. XIV.

Deux routes traversent le T'ien-t'ai chan du Nord au Sud, reliant les sous-préfectures de T'ien-t'ai et de Sin-tch'ang; l'une, la route directe, longe le pied occidental de la montagne pendant la plus grande partie de son parcours et n'offre aucun intérêt; j'ai suivi l'autre qui passe à l'Est de la première et le long de laquelle s'échelonnent les principaux temples ; ceux-ci sont décrits dans l'ordre de l'itinéraire.

Le premier est le Kouo-ts'ing sseu 國淸寺 au pied de la montagne, à quelques kilomètres de la sous-préfecture. On raconte que Tche-yi, qui s'était installé au Pont de la Poutre de Pierre pour pratiquer le dhyāna, vit un vieux moine qui lui dit: « Si le maître du dhyāna désire fonder un monastère, au pied de la montagne, il y a l'emplacement de celui d'un prince impérial ». Tche-yi lui ayant fait remarquer les difficultés de l'entreprise, le vieux moine reprit : « Maintenant ce n'est pas le moment ; quand les trois empires auront été réunis en un seul, il y aura un héros de grande puissance qui pourra fonder ce monastère. Quand ce monastère aura été fait, l'empire sera purifié 寺若成國即淸 et vous devrez le nommer Kouo-ts'ing sseu ». Ce vieux bonze ne pouvait être qu'un personnage surnaturel : on admit généralement, dès le début des T'ang, que c'était le Buddha Dipaṅkara (¹). Quoi qu'il en soit, le temple fut fondé en effet après l'unification de l'empire par les Souei, en 597, sous le nom de T'ien-t'ai sseu 天台寺, qui fut dès 605 changé en Kouo-ts'ing sseu (²). Environ cinq cents mètres au Sud-Est de l'entrée du temple s'élève un grand stūpa en briques à six faces d'une trentaine de mètres de haut, dont on fait remonter la fondation à l'empereur Yang des Souei (605-616), mais qui, dans son état actuel, est certainement beaucoup plus moderne. Il est du type ordinaire, à sept étages et six faces, et ne présente aucun intérêt particulier; comme partout, les boiseries ont été détruites, entraînant avec elles les toits qui marquaient extérieurement la séparation des étages. Tout près, à gauche de la route qui mène au temple, se trouvent sept « stūpas des sept Buddhas » 七佛塔 du type ordinaire (³), consacrés aux sept Buddhas passés, Kāçyapa, Krakuccanda, Çikhin, Vipaçyin, Viçvabhū, Kaṇakamuni, Çākyamuni. On attribue également leur fondation à Yang-ti, mais ils ont été restaurés à diverses époques : le stūpa de Vipaçyin porte la date de 1463, celui de Viçvābhu celle de 1675.

Le Kouo-ts'ing sseu est un des temples les plus riches du T'ien-t'ai chan ; une grande étendue de rizières dans la plaine, ainsi qu'une bonne part de la

(¹) *Tche-tchō ta-che pie tchouan tchou*, k. 1, 317 a, suppose que le vieux bonze serait l'arhat Piṇḍola ; *Tch'e-tch'eng tche* 赤城志, k. 28, 14 b. Cf. *T'ien-t'ai chan tche* 天台山志, k. 4, 5 a. L'apparition de Dipaṅkara était admise dès le VII[e] siècle, car Li Chan 李善 y fait allusion dans son commentaire au *Wen siuan*, k. 11, 4 a. C'est la théorie la plus répandue.

(²) *Tch'e-tch'eng tche*, k. 28, 14 b.

(³) Voir ci-dessus, p. 43.

montagne lui appartiennent encore. Mais la plupart des trésors archéologiques qu'il renfermait ont péri lors du pillage par les T'ai-p'ing. En particulier le manuscrit indien sur olles, en un chapitre, 西域貝多葉經, qui avait survécu au grand incendie qui détruisit le temple au début du XIe siècle (1) et qu'on y voyait encore au temps des Ming, a disparu actuellement. Le seul objet ancien qui subsiste est un petit stūpa en bronze du Xe siècle, d'un joli travail, mais auquel l'usure du temps a ôté beaucoup de sa finesse. Il est presque semblable au reliquaire du Yu-wang sseu de Ning-po, mais plus grossier et, si je ne me trompe, un peu plus petit; comme je l'ai déjà dit, il me paraît certain qu'il en est une imitation. C'est une sorte de petit coffret carré surmonté de quatre cornes, une à chaque angle, et au milieu, d'un mât au sommet duquel a été ajouté récemment un petit Buddha en or ; les quatre faces du coffret ont la forme de panneaux placés entre deux colonnettes surmontées d'un Garuḍa, et présentant chacun une scène différente. Trois d'entre elles me semblent faciles à reconnaître : ce sont celles de devant, de derrière et de droite (2) qui représentent respectivement, à mon avis, le don du corps, le don de la tête et le don des yeux. Dans la première, on voit nettement la tigresse et son petit auprès du bodhisattva debout, entouré de ses condisciples ; dans la seconde, le bodhisattva tend la tête au brahmane qui brandit l'épée, au pied d'un arbre. La troisième, par sa nature même, ne peut être aussi nettement caractérisée, mais il me semble reconnaître le roi des Çibis, assis sur un trône, et offrant son œil sur la paume de sa main au brahmane accroupi à sa gauche. Pour la quatrième, l'analogie des trois premières suggère une identification : puisque celles-ci représentent trois des quatre dons commémorés par un stūpa d'Açoka, la dernière scène devrait représenter le quatrième don ; en faisant à l'imitation de ce roi quatre-vingt quatre mille stūpas de même forme que les siens, le roi de Wou-yue rappelait encore dans leur décoration les quatre grands monuments du Gandhara. Mais j'avoue qu'il est difficile de voir dans la scène du panneau de gauche le don de la chair, et que le quadrupède bizarre qui s'avance à la droite du bodhisattva remplace mal la colombe et l'épervier de la légende.

A l'intérieur, sur l'une des faces est gravée l'inscription suivante :

吳越國王
錢弘俶造
八万四千寶
塔乙卯歲記

Le roi de Wou-yue
Ts'ien Hong-chou a fait
quatre-vingt-quatre mille précieux
stūpas. Écrit en l'année *yi-mao* (955).

---

(1) L'abbé du Kouo-ts'ing sseu m'a affirmé ignorer ce qu'il était devenu ; d'autre part on verra plus loin que les bonzes de Kao-ming sseu prétendent que c'est précisément celui-là qu'ils possèdent aujourd'hui.

(2) La direction est donnée relativement au petit Buddha doré du sommet.

Chaque face forme une partie distincte fondue séparément ; il en est de même de la plaque formant plafond, et de chacune des quatre cornes ; enfin le mât avec ses six disques forme aussi un tout séparé ; il y a donc en tout dix pièces fondues à part, et ajustées.

Ces quatre-vingt quatre mille stūpas du roi de Wou-yue sont connus par ailleurs : Ts'ien Ta-hin 錢大昕 (1) en signale un, et Yuan Yuan deux en métal doré, portant la même inscription ; ce dernier en décrit de plus un troisième en fer, identique d'aspect, mais sans inscription (2). Une collection de ces petits stūpas, en bronze et portant la même inscription que celui du Kouo-ts'ing sseu, avait été trouvée pendant la période *chouen-tche* (1644-1661) dans les ruines du K'ing-ki t'a 慶忌塔 de Hang-tcheou (3) ; l'un d'eux acquis par un membre de la famille Ts'ien, était conservé jusqu'à ces dernières années chez un de ces descendants, dans un village près de T'ai-tcheou, mais il a été, m'a-t-on dit, volé pendant la dernière révolution (4).

A droite du ta-tien, le Kia-lan tien 伽藍殿 a une renommée considérable dans tout le Tchö-kiang, et les pèlerins y affluent. La poudre de l'encens brûlé dans cette salle, prise dans du thé, soit sur place dans le temple, soit même au loin, guérit de nombreuses maladies ; plus généreux qu'en d'autres pays, les bonzes la distribuent gratuitement. Mais surtout, l'avenir est révélé en songe à qui dort dans cette salle ; aussi s'y dispute-t-on les places pour y coucher, et le prix de location constitue un revenu appréciable pour le temple.

Du Kouo-ts'ing sseu on arrive en quelques heures au Kao-ming sseu, qui est au fond d'une vallée étroite, au-delà du premier contrefort du T'ien-t'ai chan. Il produit une impression assez misérable lorsqu'on descend en suivant la route à travers les jeunes pins plantés par les bonzes, et qu'on aperçoit de loin la tour de la cloche croulante, et ses bâtiments en bois à demi pourris. C'est néanmoins celui qui contient les monuments archéologiques les plus intéressants de la montagne, des reliques de Tche-yi, le fondateur du temple : son patra, et le kāṣaya que lui donna l'empereur Yang des Souei, et surtout un manuscrit indien sur olles.

Le pātra de Tche-yi est une sorte de grande écuelle en métal composite ; on m'a affirmé qu'il est fait de cinq métaux fondus ensemble, fer, cuivre, or, argent et plomb ; d'ailleurs il n'est pas de fabrication humaine, c'est un don du roi des nāgas au maître, après que celui-ci eut résidé quatre-vingt-dix jours auprès de lui, afin de lui expliquer le *Saddharmapuṇḍarīka sūtra*. Le fait est

---

(1) *Kin che wen pa wei* 金石文跋尾, k. 11, 11 b.

(2) *Leang tchö kin che tche*, k. 4.

(3) Le K'ing-ki t'a aujourd'hui disparu, s'élevait derrière le Tchao-k'ing liu-sseu, sur la rive Nord du Si-hou. (*Si-hou yeou lan tche*, k. 8, 6 a).

(4) *Lin-hai hien tche* 臨海縣志, k. 11, 4 a.

que le métal très mince et très léger est d'aspect assez singulier ; actuellement il est revêtu d'une belle patine d'un noir brillant que rompent seulement de place en place des points blancs, rouges et verts qui paraissent bien être de l'argent, de la rouille et du vert-de-gris.

Le kāṣaya est une longue pièce de soie verte ornée de dragons à cinq griffes brochés, coupée de bandes de soie jaune ; il a 3 mètres de long sur 1 m35 de haut ; tout autour court une bordure en broderie large de quinze centimètres environ ; elle est faite de fragments qui ne concordent pas, sauf peut-être à la partie supérieure du vêtement. Quatre carrés de soie de couleur différente, à l'intérieur de la bordure, en ornent les quatre angles : on y a brodé les figures des quatre t'ien-wang ; un cinquième carré est placé au milieu du dos, en haut, et laisse pendre de longues tresses : sur un fond de soie blanche, Kouan-yin y est représentée, assise sur un lotus, écoutant la prière d'un enfant qui vient vers elle les mains jointes. L'ensemble est un fort joli travail, mais qui ne saurait en aucune façon avoir l'âge que la tradition lui assigne ; la soie est relativement neuve et a dû être renouvelée fréquemment. Je serais plus tenté d'attribuer une certaine antiquité aux parties brodées, surtout à celles de la bordure plus difficiles à remplacer, et qu'on a dû rapiécer assez maladroitement avec une sorte de cotonnade bleue.

Le manuscrit indien sur olles se compose de dix-neuf feuilles, dont une, visiblement écrite d'une autre main, doit provenir d'un ouvrage différent. Il est conservé dans une boîte en bois qui porte un titre en caractères indiens, et deux légendes en chinois. Chaque feuille est placée sur un petit plateau très mince en bois de santal ; à l'époque où ces plaques furent faites, le manuscrit était déjà abîmé, et le creux fait dans le bois suivait exactement les déchirures de chaque olle ; aujourd'hui il est plus détérioré encore. Chaque feuille a environ 0 m 32 de long sur 0. 05 de haut ; elle porte six lignes d'écriture, sauf toutefois une feuille d'une autre main qui n'a que cinq lignes, bien que les dimensions soient identiques. L'origine exacte de ce manuscrit paraît inconnue ; je n'ai pu du moins la trouver. Aucune description chinoise n'en signale l'existence ; la tradition orale du temple veut qu'il ait été apporté en Chine par Hiuan-tsang, et le fang-tchang, en me la disant, ajouta qu'il avait d'abord appartenu au Kouo-ts'ing sseu, mais par la suite avait passé dans son temple ; je ne sais ce qu'il peut y avoir là de vrai.

Le Kao-ming sseu contient encore quelques statues intéressantes de la fin des Ming, les trois Buddhas en fer du ta-tien, et un groupe en bois de santal doré, Amitābha et ses deux bodhisattvas, que la reconstruction partielle du temple a fait déposer provisoirement dans une petite salle à gauche du ta-tien. Les statues des Dix-huit Arhats sont posées sur des dalles en pierre probablement d'époque mongole, où étaient gravées en caractères indiens et tibétains de longues dharanī à demi cachées aujourd'hui par les statues. Mais les descriptions chinoises signalent à l'entrée du temple un king-tch'ouang en pierre de la deuxième année *t'ien-fou* (902) dont je n'ai pas retrouvé trace.

A une heure environ au-dessus du Kao-ming sseu, au Nord-Ouest, presque au sommet de la montagne qui se trouve derrière lui, est le Tchen-kio sseu 眞覺寺 appelé vulgairement *T'a-deu* 塔頭, élevé sur le stūpa funéraire de Tche-yi. Le stūpa ancien, qui datait des Souei comme le temple lui-même, était ruiné depuis longtemps quand, en 1890, en rebâtissant le monastère, on le reconstruisit également; on trouva, paraît-il, dans les décombres l'ancien petit stūpa intérieur qui renfermait le corps du saint, et on éleva autour et au-dessus le nouveau monument, qui est assez intéressant comme spécimen de sculpture moderne chinoise. Sur un socle de pierre de 1 m 50 de haut, se dresse le stūpa lui-même, qui paraît avoir environ cinq mètres; il est en pierre sculptée et peinte, avec des ornements en imitation de toit séparant les étages; chacune des faces de l'étage inférieur porte un bas-relief représentant une scène de la vie de Tche-yi; au-dessus sont des scènes de la vie du Buddha. Comme il occupe le milieu du ta-tien, il en résulte une disposition assez singulière du temple : le ta-tien ne contient pas de statue du Buddha; celle-ci a été transportée dans le ts'ien-tien 前殿, auquel on a conservé son aspect ordinaire, mais en remplaçant les deux statues centrales habituelles de Maitreya et de Veda par celles de Çākyamuni et d'Avalokiteçvara.

Passé le Tchen-kio sseu, on franchit une crête étroite qui sépare deux vallées, puis un peu plus haut, on atteint le plateau; c'est une succession de petits bassins peu profonds entre des crêtes granitiques; au fond on cultive des patates, des plantes potagères et dans quelques endroits favorables, un peu de riz; sur les pentes on a planté des théiers. Le thé du T'ien-t'ai chan est fort célèbre et mérite d'ailleurs sa renommée; mais l'éloignement de la mer et l'insuffisance des chemins rendent l'exportation est difficile; il en est envoyé cependant un peu à Ning-po et même à Chang-hai.

Au village de Long-wang-t'ang 龍王堂村, on quitte la route directe du Fang-kouang sseu et du même coup la zône cultivée, et c'est par des crêtes désertes que l'on arrive enfin, après cinq ou six heures de marche, au Houa-ting sseu 華頂寺 placé presque au haut du pic le plus élevé du massif du T'ien-t'ai chan. Juste au-dessus du temple, au sommet même de la montagne, le lieu où Tche-yi vainquit Māra est marqué par un petit stūpa commémoratif d'un type déjà décrit : un petit cube de pierre, placé sur un socle et sous une sorte de couvercle. Il est orné sur une de ses faces d'une statuette de Tche-yi assis, portant sur les genoux le pātra donné par le roi des nāgas; sur les trois autres faces sont gravées des inscriptions dont l'une est datée de la quatrième année *k'ai-pao* (971), et une autre de la première année *houang-yeou* (1049). Non loin de là, à l'entrée d'une petite chapelle, une stèle toute récente (1907) « 隋智者大師拜經處 » a pris la place d'une stèle ancienne à l'endroit où Tche-yi étudiait le *Houa yen king*. De même en descendant, le petit pavillon de Li T'ai-po 李白堂 ne renferme actuellement qu'une inscription datée de 1890. Le Houa-ting sseu situé loin dans les montagnes, en dehors de presque toutes les routes (celle de Sin-tch'ang passe à

l'Ouest et celle, de Fong-houa au Nord et au Sud), dans une région déserte et inculte, n'a guère été en état d'entretenir régulièrement les chapelles de la montagne.

Une journée de marche conduit du Houa-ting sseu au Fang-kouang sseu. Il y a trois monastères de ce nom, situés d'ailleurs tout près les uns des autres, le Chang-fang-kouang sseu 上方廣寺, le Tchong-fang-kouang sseu 中方廣寺 et le Hia-fang-kouang sseu 下方廣寺. A l'entrée du premier s'élèvent sept petits stūpas des sept Buddhas ; la bibliothèque du temple contient une belle édition du Tripiṭaka donnée par K'ien-long, et aussi quelques volumes tibétains de l'édition de K'ien-long, également donnés par cet empereur. Le second est construit sur le rocher au confluent de deux rivières qui tombent en cascade de chaque côté, et se réunissent pour former une chute de 40 à 50 mètres de haut juste devant la façade du monastère. Au-dessus de cette chute une sorte d'arche naturelle étroite franchit la rivière, formant un pont d'une trentaine de centimètres à peine de large en sa partie la plus étroite, le Pont de la Poutre de Pierre 石梁橋. Ce lieu « où habitent les arhats » (1) est un des plus célèbres du T'ien-t'ai chan. C'est, dit-on, un bonze originaire de Touen-houang, Tao-yeou 道猷, ou comme on l'appelle aussi Fa-yeou 法猷 et T'an-yeou 曇猷 (2), qui, au milieu du IVe siècle de notre ère, osa franchir pour la première fois ce pont naturel ; il se fit près de là un petit ermitage et y mourut en 376. Le lieu devint vite célèbre : dès le début des T'ang, les pèlerins s'y rendaient en foule (3). Un siècle et demi après, ils paraissent avoir été moins nombreux, si l'on en croit le poète Houang-fou Tseng 皇甫曾 (4) :

> La Poutre de pierre, où nul ne se rend,
> Tout seul, j'y suis allé, très haut, très haut;
> Je demandais à manger, mais les maisons dans la montagne
> sont rares ;
> Je cherchais à entendre la cloche, mais les temples dans le désert
> sont clairsemés.

---

(1) *Tche-tchö ta-che pie tchouan tchou*, k. 1, 317 a.

(2) On trouve pour lui les noms de famille Po 帛 (soit aussi 白) et Tchou 竺 : il avait pris le premier de ces noms pour honorer son maître Po Fa-tsou 帛法祖 (*Tche-tchö ta-che pie tchouan* 智者大師別傳 k. 1, 316 b, Suppl. Tripiṭaka Tokyo, II, 乙, VII, 4) qui lui-même avait remplacé son nom séculier Wan 萬 par celui-ci en l'honneur de son maître.

(3) *Kao seng tchouan*, k. 11, 39 b; *Tsi chen tcheou san pao kan t'ong lou*, k. 3, 52b. Le peintre Kou Kai-tche 顧愷之 qui visita Kouei-ki dans la dernière année du IVe siècle, fait déjà allusion à Tao-yeou dans son *K'i mong ki* 啓蒙記: « Sous les Tsin, l'ermite Po Tao-yeou réussit à le franchir et obtint les remèdes merveilleux des herbes pourpres de la Source du Vin » (*Tai-ping yu lan*, k. 41, 1 a).

(4) *Ts'iuan T'ang che*, k. 41, 13 b. 送少微上人東南遊. Sur la biographie de Houang-fou Tseng 皇甫曾, docteur en 753, voir *Sin T'ang chou*, k. 202.

Les pins devant la porte, étaient agités par le vent,
Dans la cascade, la neige fondante s'égouttait à peine,
(Quand,) un soir d'automne, j'y entendis l'office bouddhique ;
Le bruit m'arrivait pareil à celui des flots.

A l'extrémité de ce pont, se dresse un rocher abrupt auquel est adossée une petite pagode de 1 m 10 de large à la base et trois mètres environ de haut ; elle est en bronze doré ; les quatre angles sont marqués par des colonnes, qui portent un double toit élégamment incurvé, orné de têtes de monstres. La face antérieure figure la porte dont le milieu serait ouvert ; au-dessus, des bandes en relief ornées de fleurs et d'arabesques ; entre les chevrons du toit, de petits Buddhas assis gravés au trait. Sur le socle est gravée la date, 1re année *t'ien-ki*, 1621. Les deux faces latérales portent chacune une longue inscription de la même année. A l'intérieur les trois panneaux du fond et des côtés sont ornés de bas-reliefs représentant les Cinq-cents Arhats ; les saints sont figurés dans des positions diverses, sur des montagnes, au milieu des nuages, et au-dessus d'eux, également sur des nuages, sont les quatre T'ien-wang. Elle est destinée à rappeler qu'en ce lieu même des bonzes surnaturels 神僧 reçurent Tao-yeou dans leur temple après qu'il eut passé le pont pour la première fois (1), ainsi que d'autres apparitions des Cinq-cents Arhats (2).

IX

SIN-TCH'ANG ET TCH'ENG-HIEN

Le Fang-kouang sseu est à l'entrée du T'ien-t'ai chan du côté Nord, comme le Kouo-ts'ing sseu l'est du côté Sud. On sort bientôt de la montagne pour suivre, dans la vallée supérieure du Yen-k'i, la route de Sin-tch'ang 新昌 qu'on

(1) C'est par une hypothèse toute gratuite qu'au temps des Ming, on a supposé que ces bonzes « surnaturels » étaient les Cinq-cents Arhats : rien ne permet de supposer que ce culte remonte en Chine aussi haut que la légende de Tao-yeou ; il paraît au contraire bien plus moderne. De même une phrase de T'an-chao (*Tche-tchö la che pie tchouan tchou*, k. 1, 317 a) en faisant intervenir Piṇḍola, laisse croire qu'à son avis les arhats du Che-leang k'iao étaient les Seize Arhats ; mais ce culte aussi n'apparaît pas avant la fin des T'ang et les Cinq Dynasties.

(2) Cf. *Yeou T'ien-t'ai chan fou* 遊天台山賦 de Wang Che-tsing 王士性 des Ming (*T'ou chou tsi tch'eng, Fang-yu houei pien, Chan tch'ouan tien*, k. 124, 22 a).

atteint en une journée ou une journée et demie. Cette sous-préfecture fut créée seulement au début du Xe siècle par Ts'ien Lieou, roi de Wou-yue et n'acquit jamais grande importance. Elle est surtout connue pour son grand Buddha, dont malheureusement la renommée est bien surfaite. Le Ta-fo sseu 大佛寺, de son vrai nom Pao-siang sseu 寶相寺 [1], est situé à une heure de marche environ de la ville ; il est adossé au rocher et s'élève par une série d'étages et de toits de manière à recouvrir la statue qui est sculptée dans la montagne même. Seng Kouang 僧光 fut le premier à établir un ermitage dans cette vallée, au IVe siècle ; mais ce serait sous les Ts'i, en *yong-ming* (483-493) que le bonze Seng-hou 僧護 aurait commencé à tailler le grand Buddha dans le rocher. D'après une tradition déjà vieille [2], puisqu'elle est déjà rapportée dans le *Kouei-ki tche* 會稽志 du temps des Song, Seng-hou voyant qu'il ne pouvait mener à bonne fin ce travail colossal avant sa mort, fit le vœu de le terminer dans ses existences prochaines, et ce fut ainsi qu'il l'acheva au début du VIe siècle, pendant la période *t'ien-kien* (502-519). C'est, comme on le voit, une œuvre très ancienne ; malheureusement, elle a beaucoup souffert du temps, et plus encore des restaurations.

Le Buddha entièrement doré, est représenté assis les mains reposant sur les genoux dans la pose habituelle de Çâkyamuni, et la statue ne se recommande guère à l'attention que par sa grandeur : elle a une douzaine de mètres de haut environ, et la largeur à la base, entre les genoux, est de 10 ^{m} 80 ; les proportions sont lourdes, la face aplatie trop large et sans expression ; c'est un ouvrage fort médiocre, qui ne rappelle en rien les belles œuvres du Ve et du VIe siècle. La faute en est aux restaurations maladroites qu'elle a subies récemment. Les T'ai-p'ing ayant pillé et brûlé le temple, celui-ci s'écroula entraînant le visage et les épaules de la statue ; on releva le monastère presque immédiatement, mais ce fut seulement pour le voir brûlé de nouveau par accident en 1872 ; la statue y perdit cette fois les genoux et les mains qui furent refaits en 1896 lorsqu'on rebâtit encore une fois le temple entier.

L'autel en pierre qui supporte la statue, et qui est, lui aussi, taillé dans le rocher, est orné de panneaux sculptés assez détériorés, non datés, mais qui me paraissent remonter aux Ming, ou même à l'époque mongole ; au milieu, les huit Immortels, Pa sien 八仙 ; à droite et à gauche, l'arhat dompteur de dragons 伏龍羅漢, et l'arhat dompteur de tigres 伏虎羅漢 ; à l'extrémité, au-delà de deux autres panneaux actuellement cachés derrière des statues, deux lions.

---

(1) Le nom paraît destiné à commémorer le Pao-siang Jou-lai du *Lien houa king*.

(2) Un autre auteur presque contemporain, Tcheou Che-tsö 周世則, dans son commentaire au *Kouei-ki fong sou fou* 會稽風俗賦 de Wang Che-p'ong 王十明 (éd. du *Hou hai leou ts'ong chou* 湖海樓叢書, 10 a) attribue la statue au roi de Kien-ngan 建安 des Leang ; la date en est peu modifiée.

A un kilomètre environ au Sud-Est, une autre grotte a été transformée en temple des Mille Buddhas, Ts'ien-fo yuan 千佛院 : sur le mur du fond légèrement incurvé, sont sculptés de petits Buddhas de 0m, 08 de haut, dorés, dans des niches peintes en vert. Ils sont répartis en dix panneaux au milieu de chacun desquels est une niche plus grande contenant une statuette de 0m, 24 de haut. A l'extrémité du côté gauche, se tient Vaiçramaṇa, et à droite Dhṛtarāṣṭra. L'ensemble est hideux, et le travail est des plus mauvais. Une inscription de la 17e année *tao-kouang* (1837) attribue la fondation à l'année 485; le nom actuel daterait du début des Ming. Quoi qu'il en soit, les sculptures sont certainement récentes.

De Sin-tch'ang, en trois ou quatre heures au Nord-Est, on arrive au P'ou-ngan sseu 普安寺, que rend célèbre dans la région son manuscrit indien sur olles (1). Celui-ci passe pour avoir été apporté en 1057 (2e année *kia-yeou*) par le maître du dhyāna Pao-tchang 寶掌 qui venait de l'Inde. Au moment de l'attaque des T'ai-p'ing, les bonzes se sauvèrent dans le T'ien-t'ai chan en l'emportant avec eux (2). Aujourd'hui les bonzes racontent qu'il fut sauvé par un miracle : il avait été caché dans le toit du ta-tien et ce bâtiment, seul de tout le temple, ne fut pas brûlé. J'ai photographié le manuscrit tout entier. Il se compose actuellement de vingt-cinq feuilles de 0 m 415 de long sur 0 m 06 de large ; quatorze d'entre elles portent quatre lignes, dont le commencement et la fin sont marqués par deux doubles traits dans la marge; les onze dernières portent six lignes d'une écriture un peu moins lourde, sans lignes délimitant la marge. Selon M. Finot qui a bien voulu les déchiffrer, on peut admettre, d'après l'aspect paléographique de ces feuillets qu'ils sont originaires du Bengale où ils ont été écrits au XIe siècle; c'est une collection de petits manuscrits sur diverses cérémonies tantriques, deux traités d'initiation, un rituel de lieux de crémation, etc.

Du P'ou-ngan sseu à Tch'eng-hien 嵊縣 la distance est de vingt li. Juste à l'entrée orientale de la ville, en dehors de la porte Hong-ming 拱明門, on trouve le T'ie-fo sseu 鐵佛寺. Ce temple à moitié abandonné, dans les bâtiments secondaires duquel sont installées des maisons particulières, renferme une statue du Buddha assis en fer de la période *tcheng-kouan* (627-649). La statue qui a environ 3 mètres de haut est encore fort belle, malgré l'empâtement produit par la dorure sur laque qui lui a été infligée lors de la restauration du

(1) Ce manuscrit et son histoire sont l'objet d'une notice assez détaillée dans le *Tch'eng hien tche*. Ce ne peut guère être que de lui, que parle le Rev. W. Gilbert Walshe, sans donner le nom du temple (*North-China Br. of the Roy. As. Soc.*, (1900) XXXIII, 281) : il en photographia quelques feuilles qu'il envoya à Max Müller ; mais je ne crois pas que celui-ci les ait jamais publiées. Le P. Chiapetto m'a dit qu'il l'avait autrefois fait voir à Möllendorf, alors commissaire des douanes à Ning-po (1898-1901).

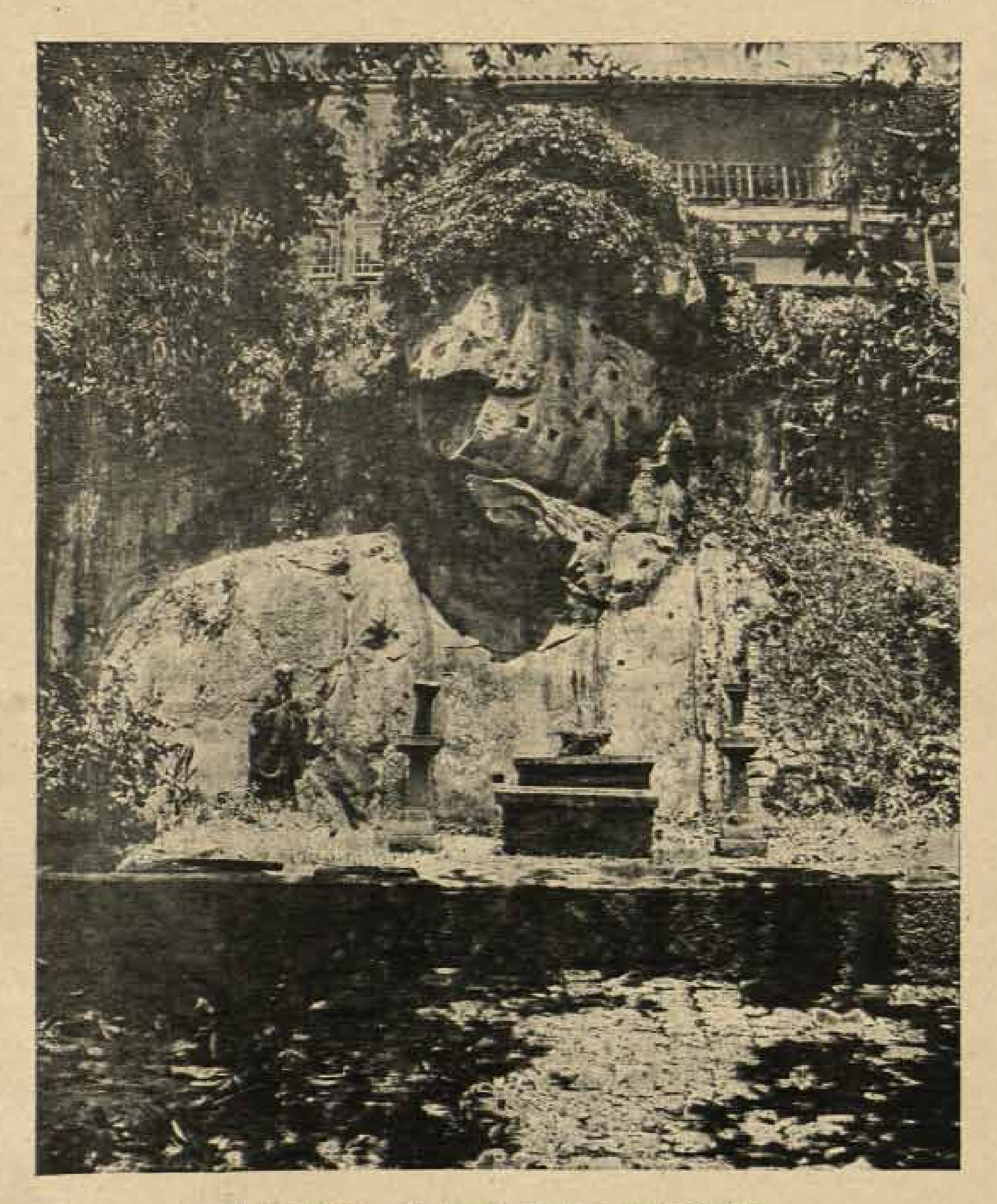
(2) *Tch'eng hien tche*, k. 8, 6 a.

temple en 1884, et qui lui écrase et aplatit la figure. Le dos portait autrefois une inscription qui a disparu sous la dorure.

De Tch'eng hien à Po-kouan, la route est de cent vingt li le long du Yen-k'i 剡溪; elle est assez pittoresque, mais n'offre aucun intérêt archéologique. A Po-kouan on retrouve la tête du canal qui mène à Chao-hing et Hang-tcheou, et en face, sur la rive opposée, la gare qui sert provisoirement de terminus au chemin de fer de Ning-po.

TABLE DES ILLUSTRATIONS.

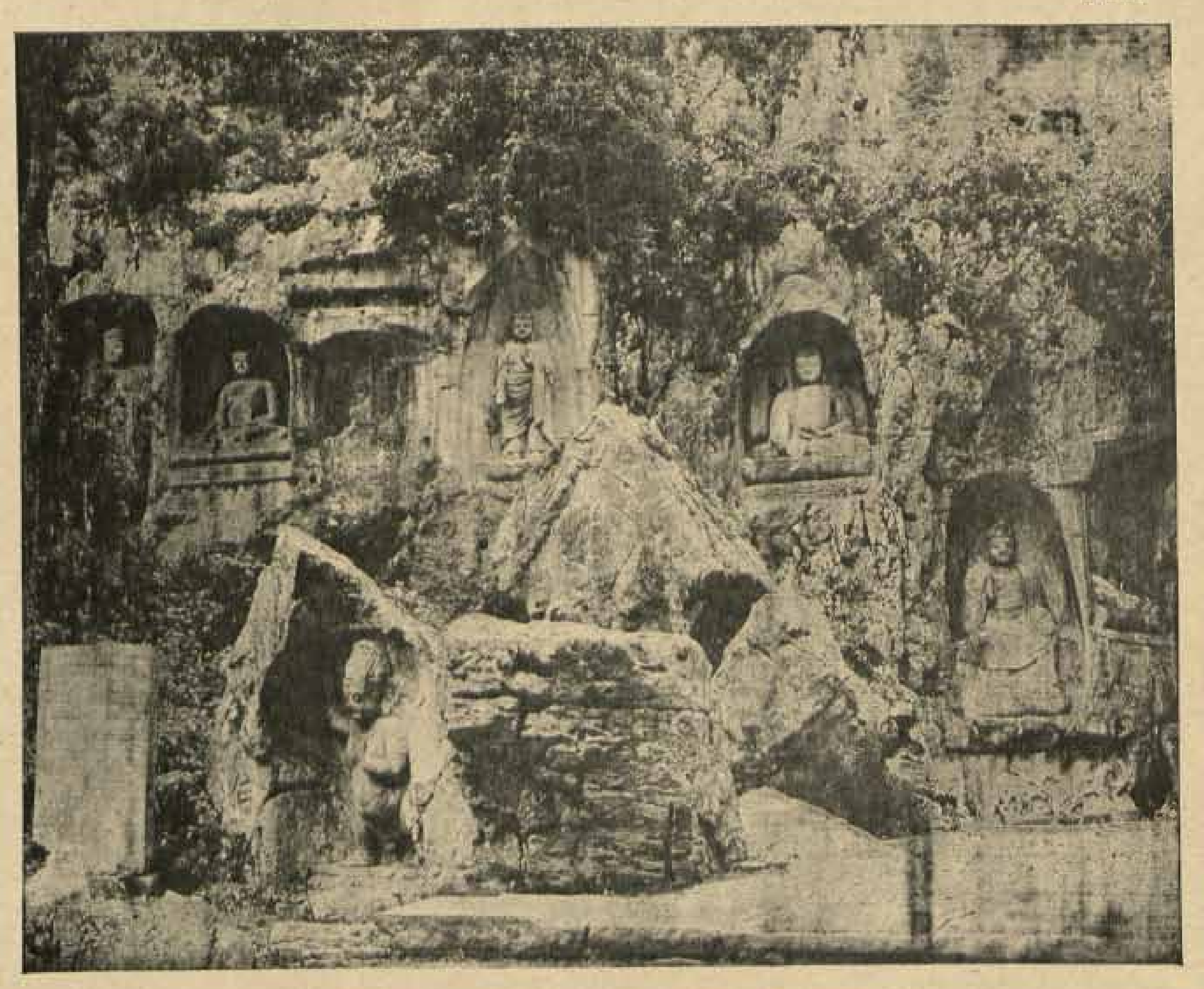
TABLE DES MATIÈRES.



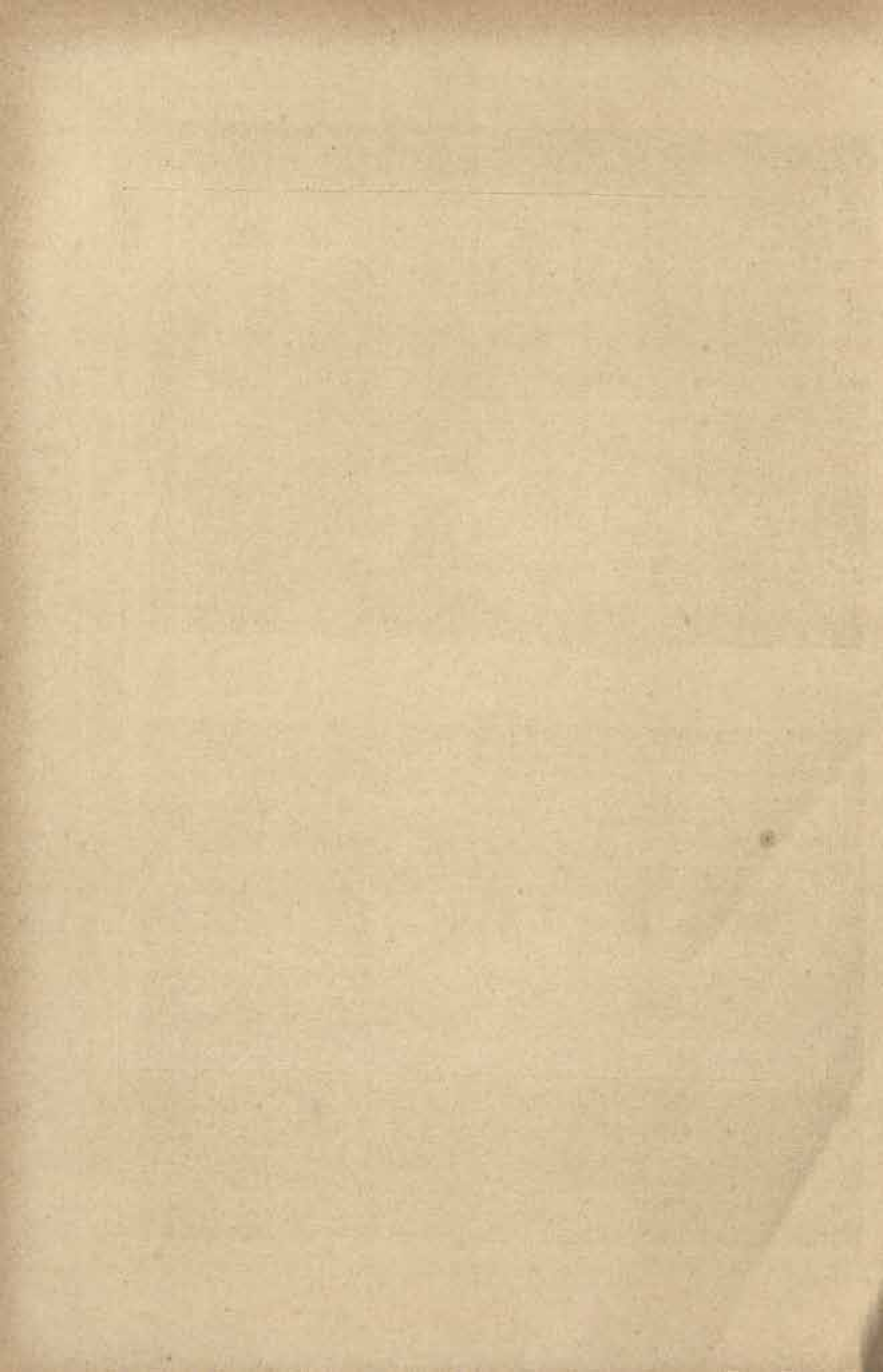
1. — Hang-tcheou. — Ta-fo sseu, statue colossale d'Amitābha.

2. — Hang-tcheou. — Un des stūpas de la cour du Ling-yin sseu.

3. — Détail du précédent.



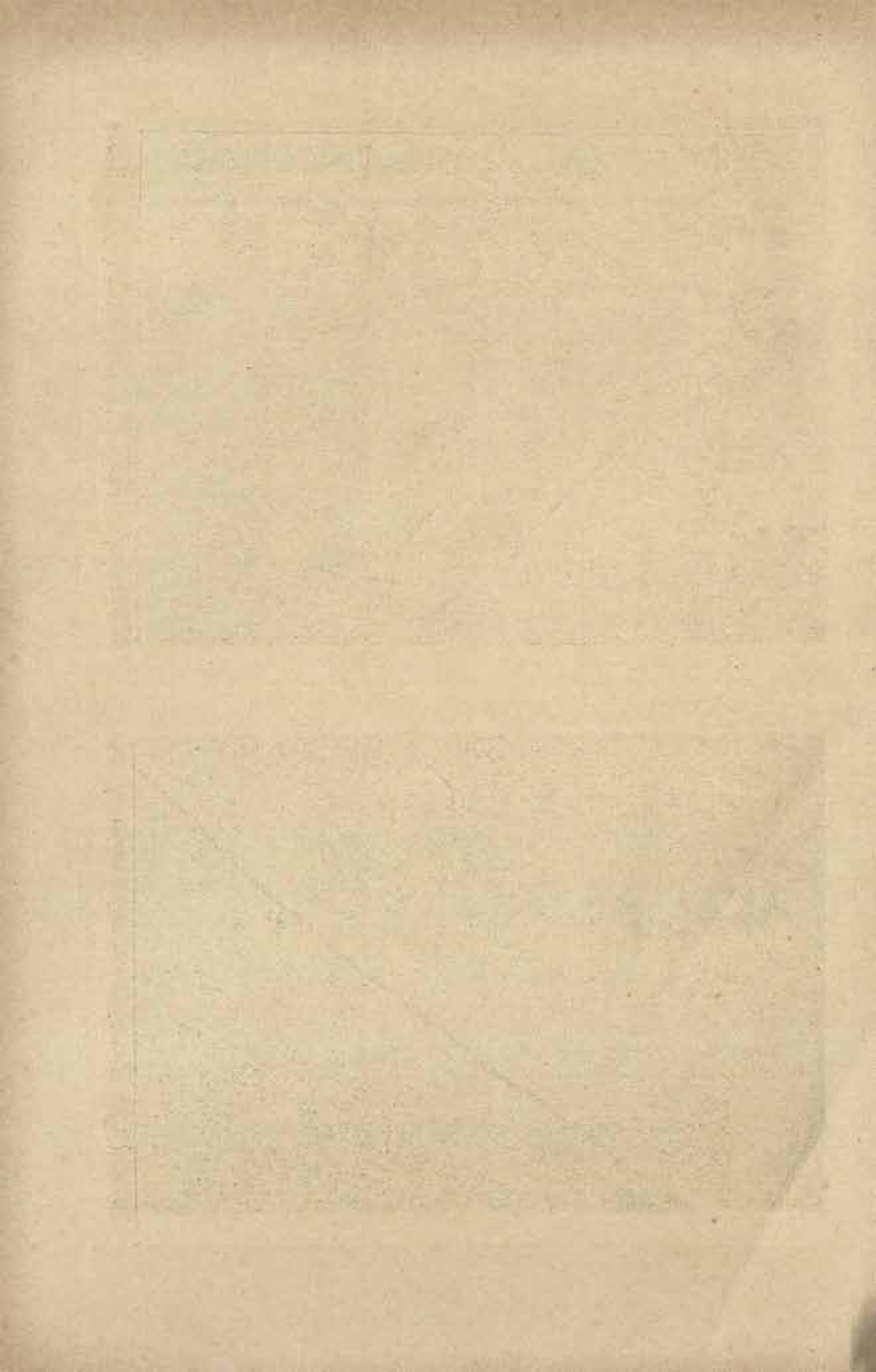
4. — Hang-tcheou. — Fei-lai fong : Façade de la grotte Long-hong.

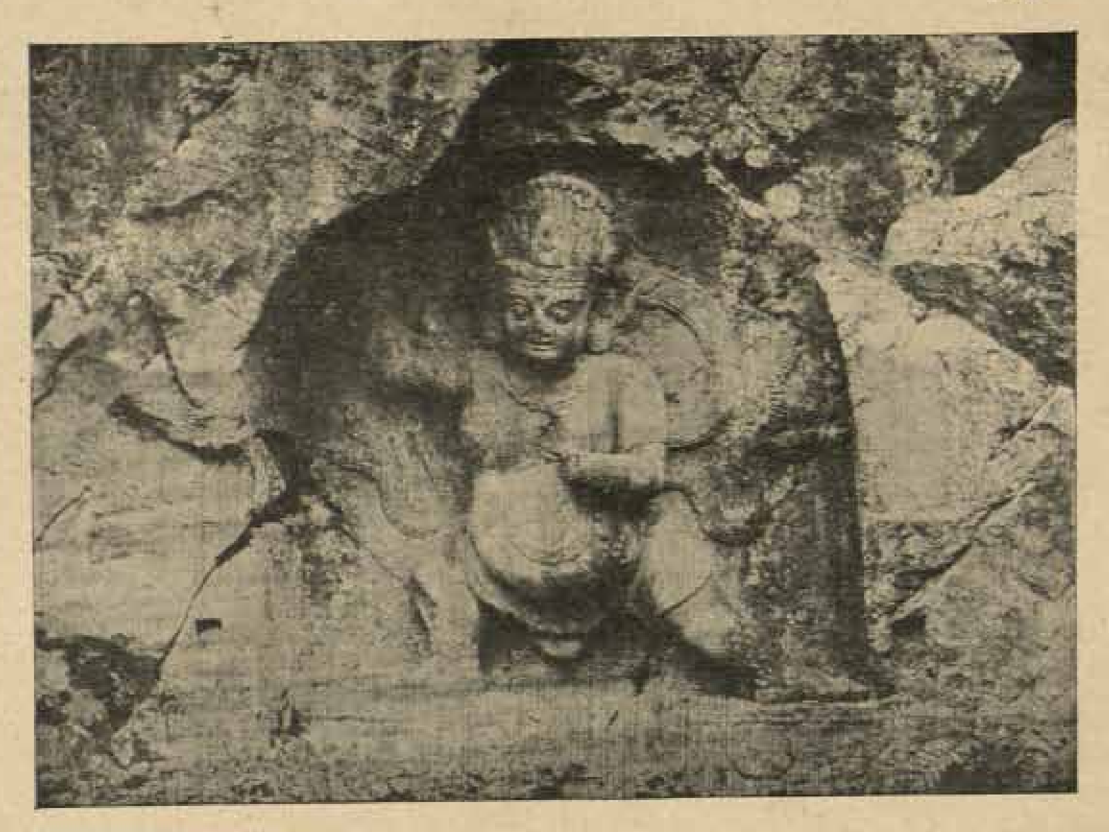


5. — HANG-TCHEOU. — FEI-LAI FONG : EXTRÉMITÉ DROITE DE LA FAÇADE PRÉCÉDENTE.

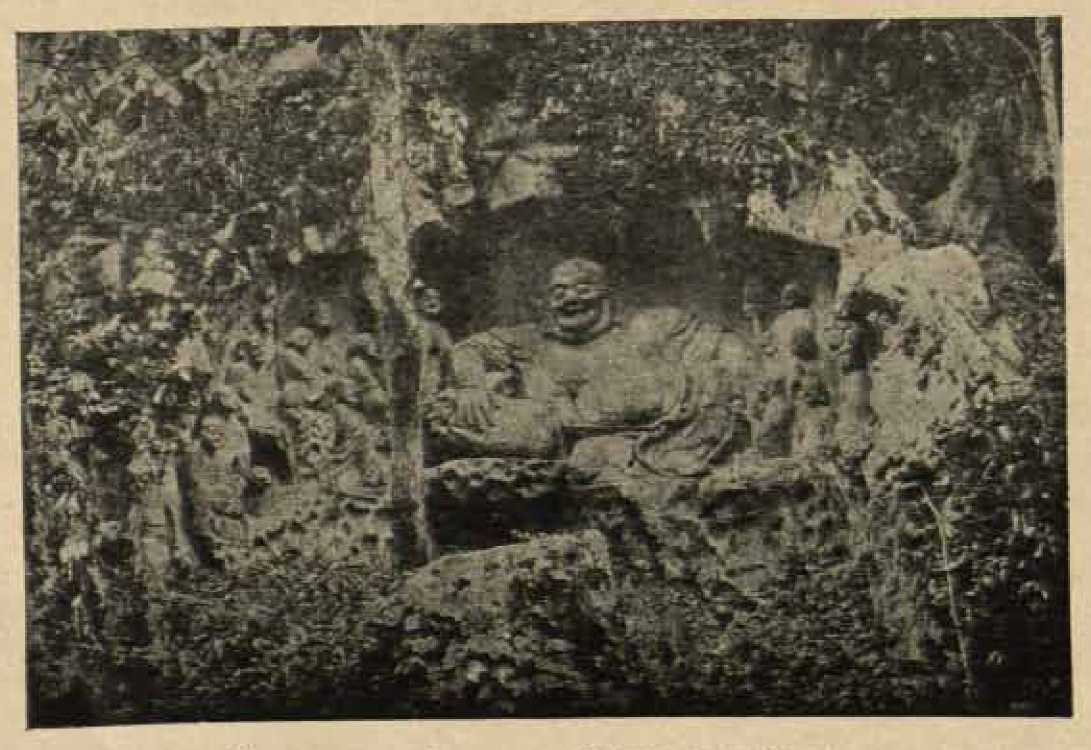


6. — DÉTAIL DU PRÉCÉDENT : HIUAN-TSANG.





7. — Hang-tcheou. — Fei-lai fong : Vajrapāṇi.



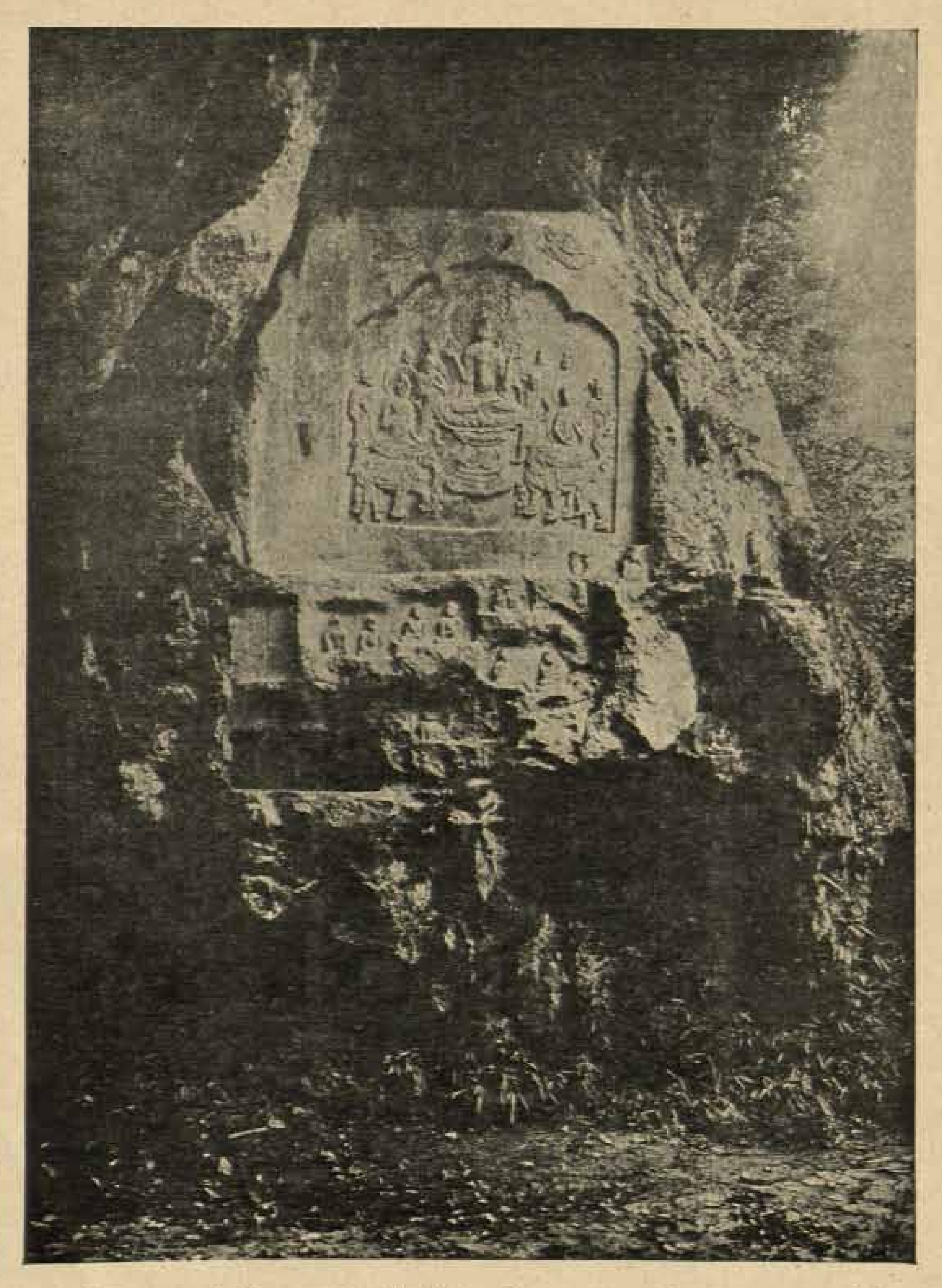
8. — Hang-tcheou. — Fei-lai fong : Maitreya et les Seize Arhats.



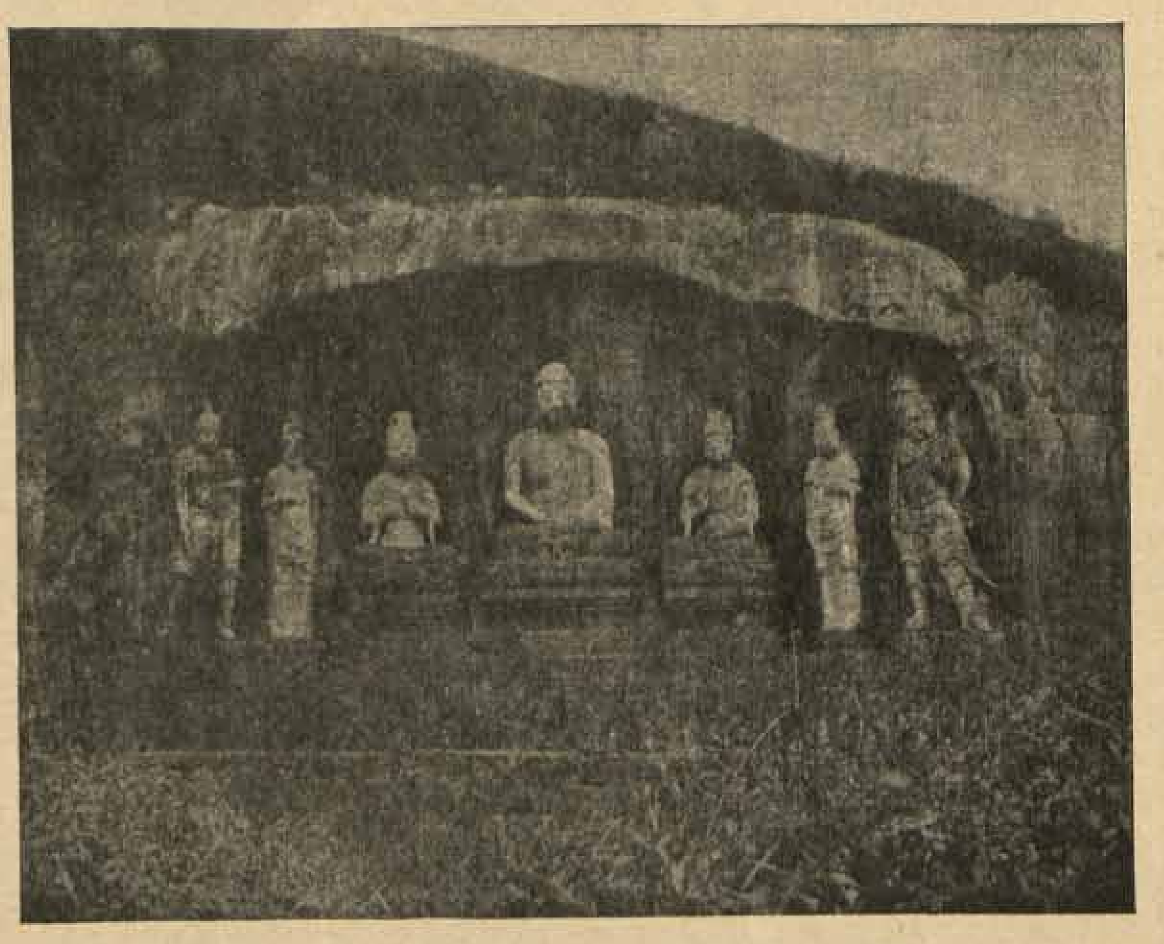
9. — Hang-tcheou. — Fei-lai fong : Le Bodhisattva reçoit l'offrande de Sujatā.



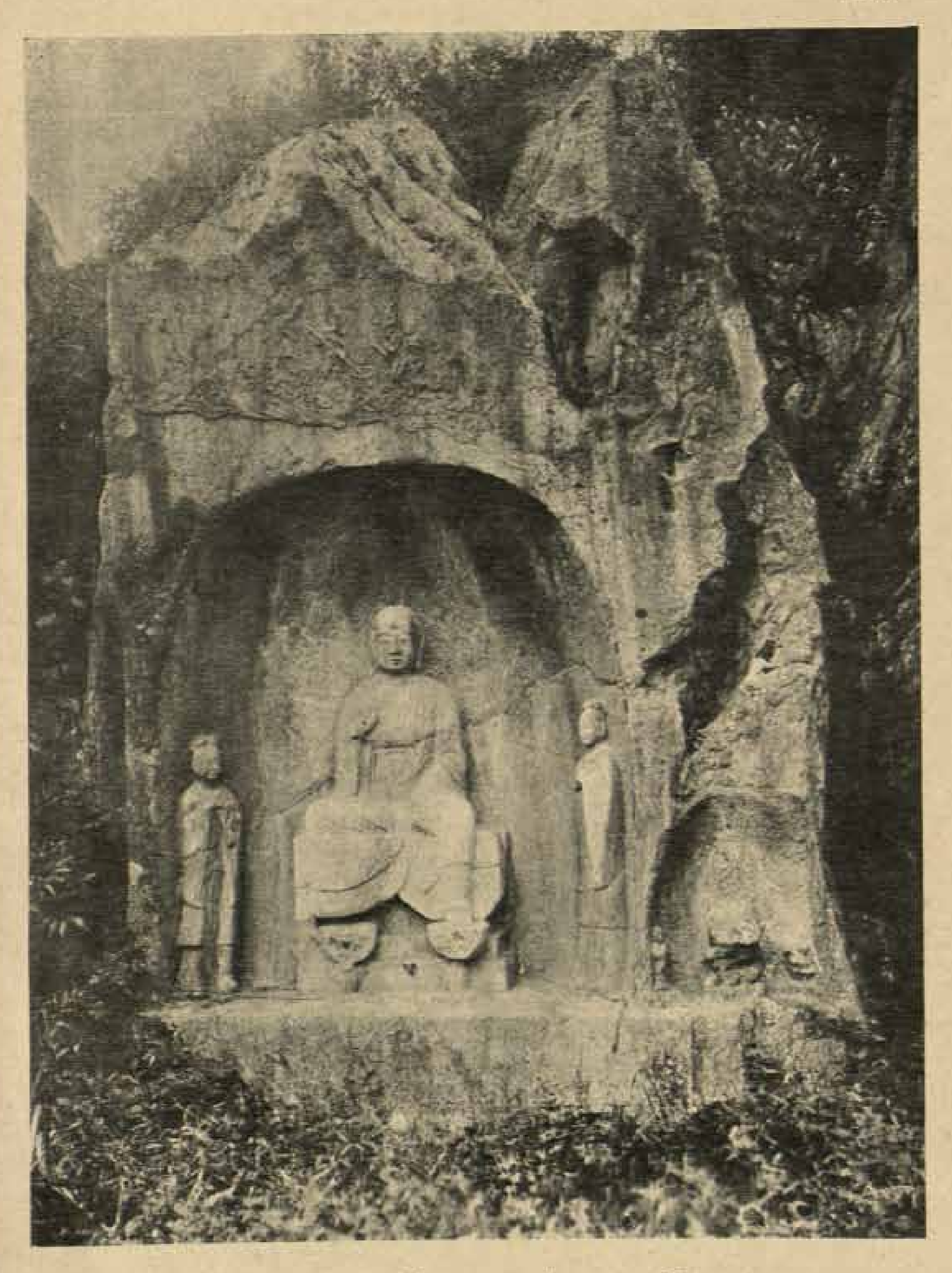
10. — Hang-tcheou. — Fei-lai fong : Avalokiteçvara à quatre faces entre quatre Vajrapāṇi.



11. — Hang-tcheou. — Tsing-lin tong : Le Buddha Vairocana entre Samantabhadra et Mañjuçri.



12. — Hang-tcheou. — Che-fo yuan : Amitâbha entre Avalokiteçvara et Mahâsthâmaprâpta.



13. — Hang-tcheou. — Che-fo yuan : Kṣitigarbha (Ti-tsang).

14. — Hang-tcheou. — Yen-kia tong : Statue de Kouan-yin à gauche de l'entrée.

15. — Hang-tcheou. — Lieou-ho t'a : Kouan-yin, dessin de Li Long-mien.



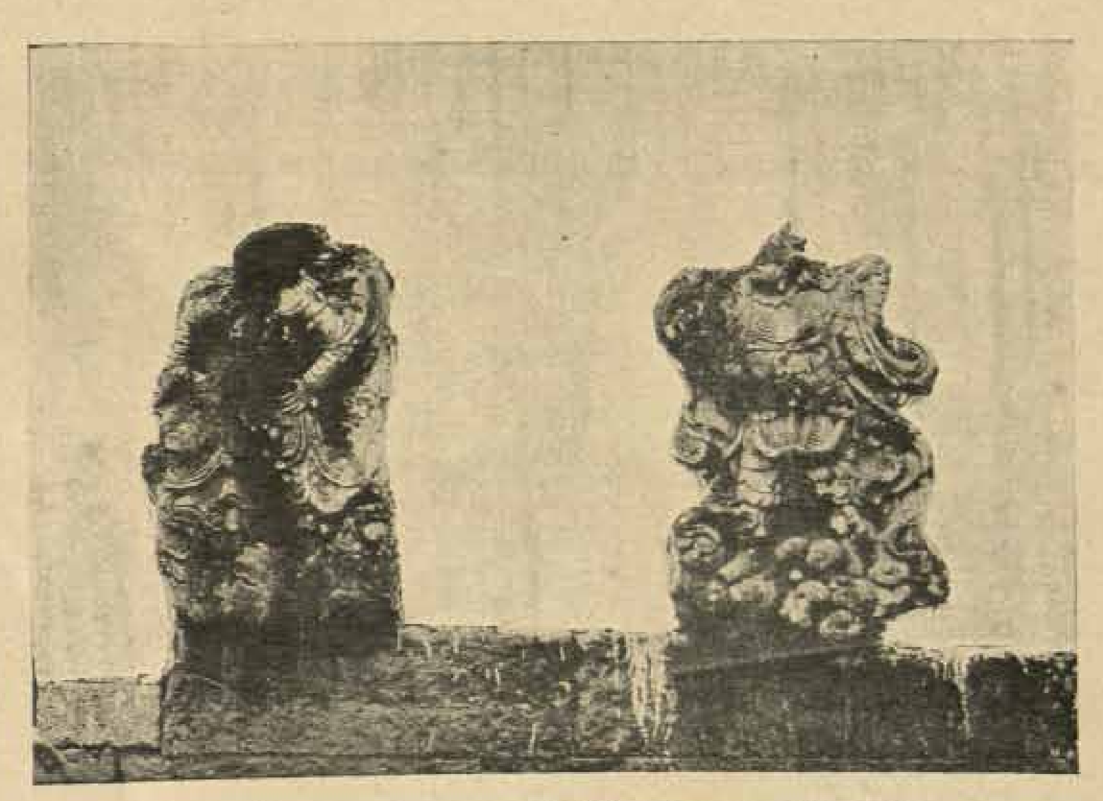
16. — Hang-tcheou. — Lieou-ho t'a : Hiuan-wou chang-ti.

17. — Chao-hing. — Le Buddha Vipaçyin.



18. — Ning-po. — Yen-k'ing sseu : Portrait du bonze Tao-sin



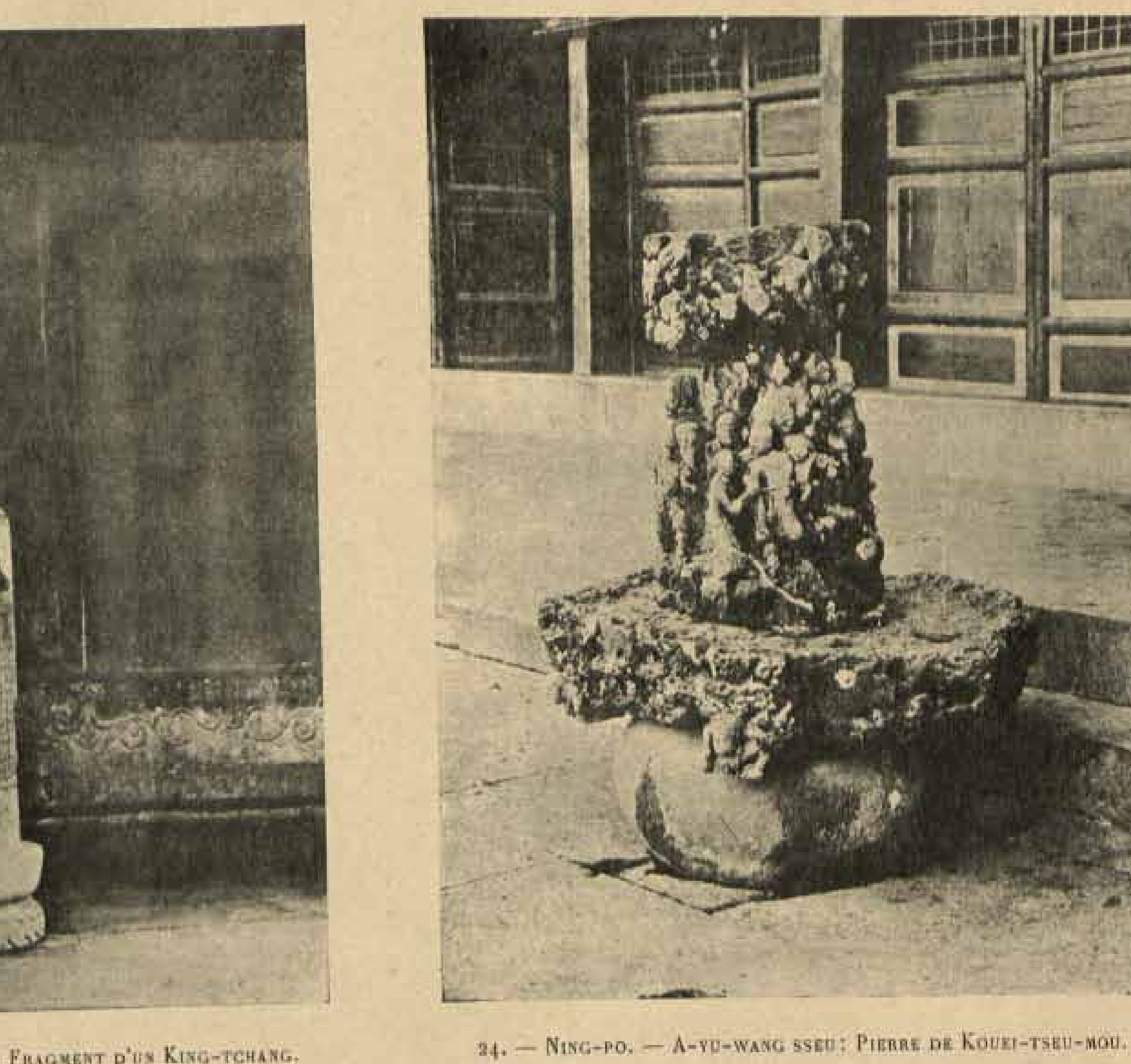


19-20. — Ning-po. — A-yu-wang sseu : Statues des quatre T'ien-wang.



21. — Ning-po. — A-yu-wang sseu : Le site de l'invention de la relique.

22. — Ning-po. — A-yu-wang sseu : Stūpa commémorant l'invention de la relique.



23. — Ning-po. — T'ien-tong sseu : Fragment d'un King-tchang.

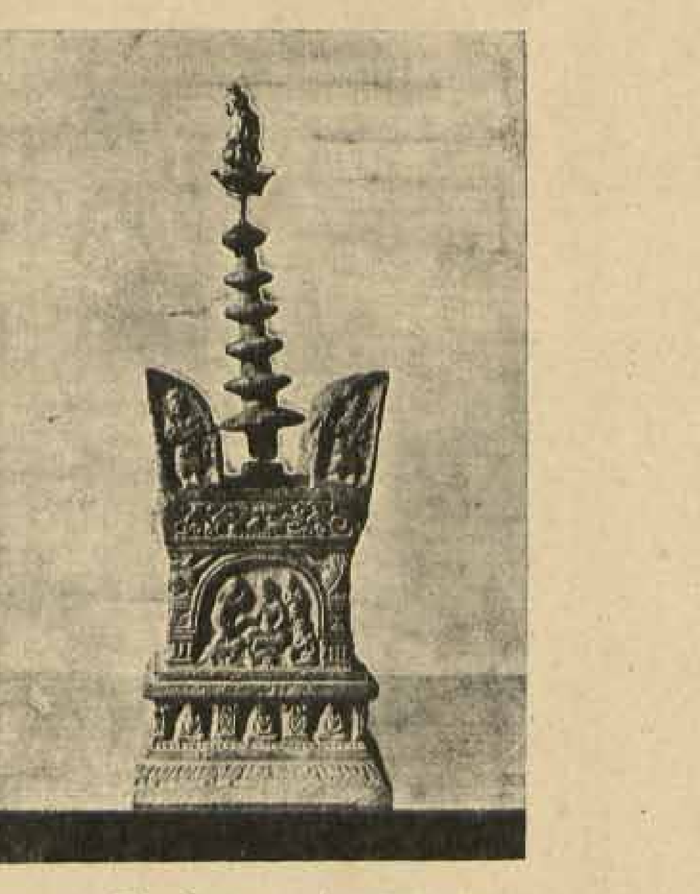
24. — Ning-po. — A-yu-wang sseu : Pierre de Kouei-tseu-mou.



25. — NING-PO. — A-YU-WANG SSEU : LE STŪPA D'AÇOKA.



26. — T'IEN-T'AI CHAN. — TS'ING-KOUO SSEU : LE STŪPA DU ROI DE WOU-YUE, FACE ANTÉRIEURE.



27. — T'ien-t'ai chan. — Le stūpa du roi de Wou-yue, face droite.



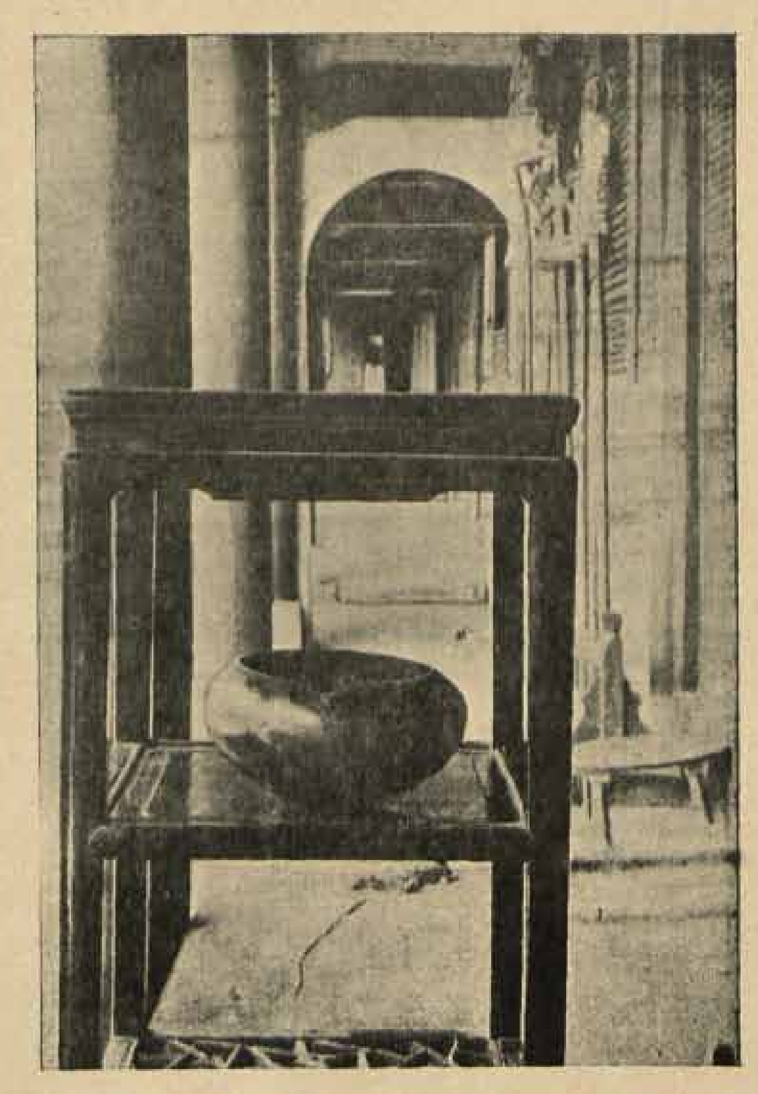
28. — T'ien-t'ai chan. — Le stūpa du roi de Wou-yue, face gauche.



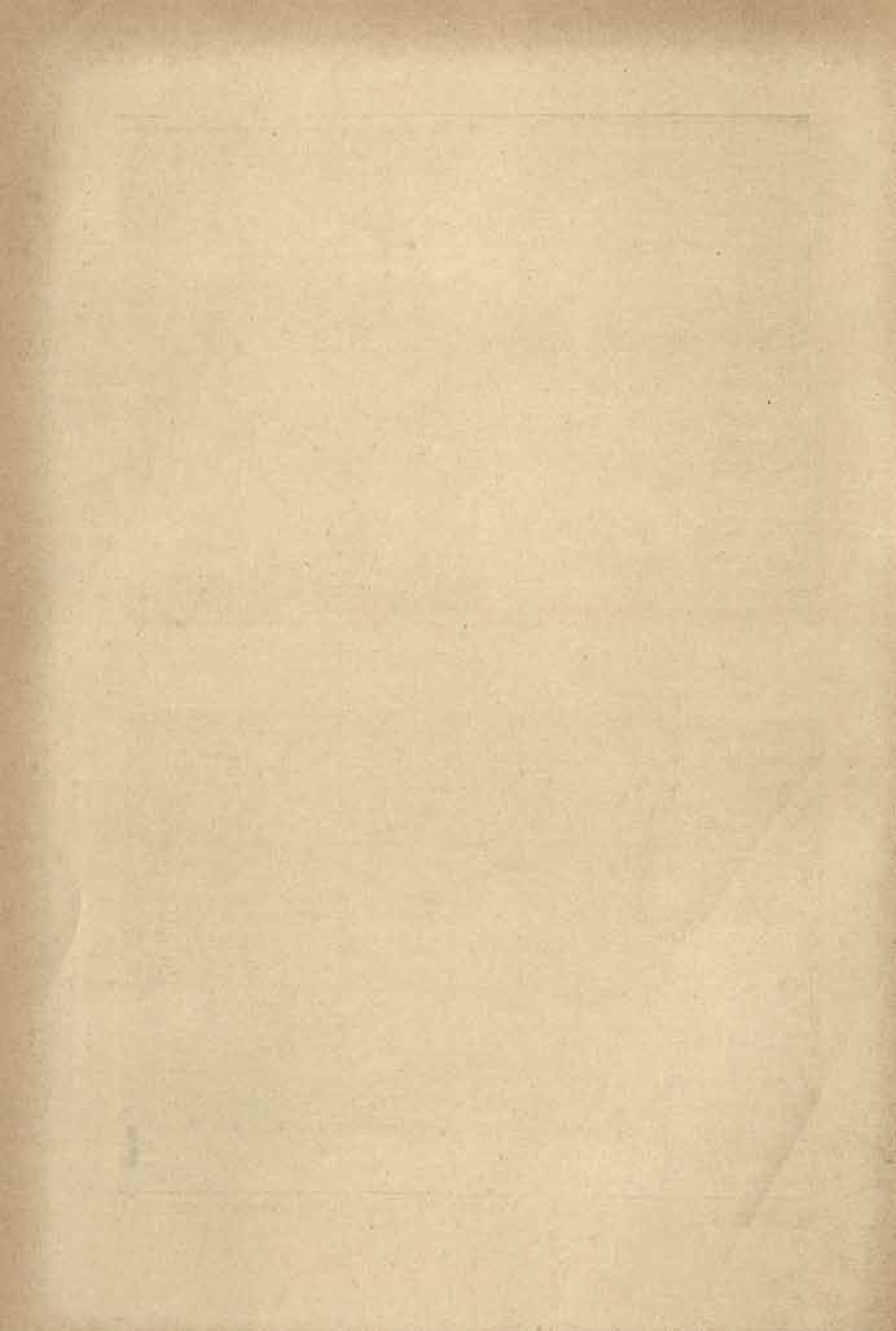
29 — T'ai-tcheou. — Tchen-jou sseu : Fragments d'un stūpa.

30. — T'ien-t'ai chan. — Tong-po kong : Po-yi et Chou-tsi.

31. — T'ien-t'ai chan. — Kao-ming sseu : Le Kaṣaya de Tchi-yi.



32. — T'ien-t'ai chan. — Kao-ming sseu : Le patra de Tche-yi.



33. — T'ien-t'ai chan. — Che-lea k'iao : Stûpa des 500 Arhats.



34. — Tch'ang-hien. — T'ie-fo sseu : Statue en fer du Buddha.



35 — P'ou-t'o. — Fa-yu sseu : Amitābha et deux bodhisattvas.

BIBLIOGRAPHIE.

I. — INDOCHINE.

Georges CORDIER. *Littérature annamite. Extraits des poètes et des prosateurs.* Hanoi — Haiphong, 1914.

La littérature annamite a ses détracteurs et ses admirateurs également passionnés ; tandis que ceux-ci la portent aux nues, les premiers vont jusqu'à en nier l'existence même. A vrai dire, il semble bien qu'elle ne mérite « ni cet excès d'honneur ni cette indignité » ; mais pour en juger impartialement, les documents manquaient un peu : les livres annamites écrits en *chữ nôm* sans être rares ne sont pas toujours faciles à obtenir, et même les éditions transcrites ne sortent guère de l'Indochine ; aucune bibliothèque, en dehors de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, ne possède de fond annamite méthodiquement organisé. M. C. qui travaille depuis quelque temps déjà à répandre une connaissance plus exacte de cette littérature, s'est efforcé cette fois-ci de composer un ouvrage qui, s'il ne peut tenir lieu d'une bibliothèque complète, doit du moins permettre aux lecteurs, par une revue rapide des meilleurs morceaux de ses divers genres, de se faire quelque idée de sa richesse et de sa variété.

Il ne faut pas oublier qu'en parlant de littérature annamite, les Français, à la différence des indigènes eux-mêmes, désignent sous ce nom exclusivement l'ensemble des livres écrits en langue annamite. En effet, il existe en réalité non pas une, mais deux littératures annamites, différant l'une de l'autre autant par les sujets traités que par les langues employées. Jusqu'à notre arrivée, les Annamites ne paraissent jamais avoir jugé leur langue capable d'exprimer des idées sérieuses : pour tout ce à quoi ils attribuaient quelque importance, ils avaient toujours recours au chinois. Histoire, géographie, droit, philosophie, médecine, géomancie, art militaire, poésie, tout ce qui fait le fond d'une littérature, ils l'ont écrit en chinois ; le chinois seul était enseigné dans les écoles ; les examens de leurs lettrés se passaient en chinois et portaient sur la langue et la littérature de la Chine ; la langue chinoise avait même dépassé le domaine purement littéraire pour envahir la vie publique et privée : l'administration tout entière, depuis les édits de l'empereur jusqu'aux simples requêtes adressées aux plus humbles fonctionnaires, la religion officielle, depuis les prières adressées par l'empereur au Temple du Ciel ou au Temple Ancestral, jusqu'à celles des notables dans le temple communal, les lettres de félicitations et de condoléances, tant

officielles que privées, les registres généalogiques tenus par chaque famille, les contrats passés entre particuliers, tout cela et bien d'autres choses encore, se faisait exclusivement en chinois. En regard de cette énorme importance accordée à la langue chinoise, qu'est-ce que les Annamites écrivaient en leur propre langue ? Assez peu de chose. Avant la conquête française, les œuvres écrites en langue annamite se réduisent à deux catégories : 1° des œuvres légères, poèmes satiriques, érotiques, romanesques ; 2° des œuvres édifiantes, poèmes didactiques, romans moraux, poèmes religieux, etc. Dans l'une et l'autre catégorie, la prose est inconnue : une seule forme est employée, la forme versifiée. On s'en est étonné parfois. La raison en est pourtant simple. Il ne faudrait pas croire en effet que, par cela seul qu'il était rédigé dans la langue nationale, un livre était accessible à un public beaucoup plus étendu que s'il avait été écrit en chinois. L'écriture annamite, formée à l'imitation de l'écriture chinoise, était d'une étude difficile, et ses caractères, les *chữ-nôm*, n'étaient guère connus que des lettrés, c'est-à-dire de ceux qui savaient le chinois. Au peuple, tout livre, quelle qu'en fût la langue, était également incompréhensible, mais il pouvait saisir le livre annamite en l'entendant réciter ; ces œuvres devaient donc être composées, non pour être lues, mais pour être récitées ; et pour que la mémoire en restât après audition, la forme versifiée, avec son rythme et ses rimes, s'imposait presque absolument ; pour plus de simplicité encore, c'est le vers des chansons populaires annamites qui fut généralement adopté.

Si par sa destination même, la littérature annamite subissait une série de limitations qui en réduisaient considérablement l'étendue, l'éducation des écrivains devait en imposer d'autres, presque aussi importantes, à son originalité. Tous les anciens auteurs annamites en effet sont des lettrés, élevés à la chinoise, imbus de science et de littérature chinoise ; en quelque langue qu'ils écrivent, il n'oublient jamais leur modèle chinois. Pour le fond, si on excepte quelques pièces de vers assez courtes surtout d'inspiration érotique ou satirique, la plupart des œuvres annamites sont imitées, adaptées ou traduites d'œuvres chinoises ; le plus célèbre poème, le *Kim Vân Kiều* même est la traduction presque littérale d'une nouvelle chinoise. Chaque fois que la destination même de l'œuvre n'imposait pas les rythmes populaires, les auteurs, rendus à eux-mêmes, ont purement et simplement adopté le vers chinois, et les formes poétiques chinoises ; celles-ci se retrouvent toutes en annamite, poésie régulière, *thơ* 詩, pièces pour le chant, *ca* 歌, pièces en vers libres, *phú* 賦, etc. à peine modifiées par les nécessités du langage. Enfin pour le style, toutes les comparaisons, tous les exemples, toutes les allusions sont empruntés aux mœurs, à l'histoire et aux légendes de la Chine : on chercherait vainement, en dehors de quelques pièces de circonstance, la moindre allusion à l'histoire ou à la légende de l'Annam, ou à ses coutumes particulières.

Ainsi la littérature annamite doit se cantonner dans un cercle assez étroit : peu de profondeur dans les idées, jamais de prose, peu d'originalité dans le

fond et dans la forme, enfin aucun caractère national. Ses auteurs mêmes ne lui ont jamais attribué grande importance : n'y cherchons pas ce qu'ils n'y ont pas mis. N'oublions pas que le génie littéraire des Annamites a porté son effort ailleurs : il s'est manifesté à la fois souple, varié et original dans des œuvres composées en chinois. Et si quelques beaux poèmes prouvent qu'ils auraient pu créer une littérature nationale de valeur, il n'en est pas moins vrai qu'ils ne l'ont jamais fait.

De ces vérités, d'ailleurs, nul n'est mieux persuadé que M. C. « Alors que « les œuvres populaires directement écrites en *nôm*, c'est-à-dire en langue « annamite, sont généralement des passe-temps de lettrés, auxquels les « auteurs n'ont pas apporté tous leurs soins, la prose, c'est-à-dire les textes en « langue chinoise, est au contraire d'un style châtié et plus fini ; la pensée « même y gagne en hauteur et en précision ; la composition mieux ordonnée, « plus serrée donne au morceau plus d'unité et plus de valeur. Les bons « écrivains, qui ont daigné écrire en nôm à leurs heures de loisir, ont consacré « le meilleur de leur temps à composer en caractères ». Il était difficile de caractériser plus fortement la situation respective des œuvres écrites par des Annamites en langue annamite et en langue chinoise.

Toutefois, M. C. tire de là une singulière conclusion. Jugeant que les œuvres en langue annamite ne représentent que la partie la plus faible et la moins intéressante de l'activité littéraire des Annamites, il a ajouté à ses extraits toute une série de traductions de chinois ; aucun des prosateurs, sauf quelques-uns tout récents comme Trương-vĩnh-Ký ou Paulus Của, n'a écrit en annamite, mais en chinois, et les extraits de leurs œuvres, qui forment presque tout le dernier quart de l'ouvrage, sont en réalité des traductions expressément faites pour la circonstance. M. C., qui est professeur, n'ignore pas l'importance de la forme et du style en littérature : or il est bien évident que, quelle qu'en soit la valeur, les traductions de ses lettrés ne peuvent en aucune façon tenir la place de l'œuvre originale composée en une langue différente. Serait-ce qu'à son avis, dans l'état actuel de la langue et de la littérature annamites, les questions de style ne se posent pas encore et qu'il n'y a pas à proprement parler de bon et de mauvais annamite ? Si telle est sa pensée, j'avoue que je n'oserais le suivre aussi loin, ni porter un jugement aussi sévère. Mais, dit-il, « l'annamite et le chinois présentent dans leur grammaire et leur syntaxe une précieuse analogie qui permet une traduction presque littérale, en sorte que l'originalité du texte est intégralement respectée. Cela revient en somme à une simple transcription ». M. C. qui sait le chinois, semble oublier que la syntaxe chinoise est exactement inverse de la syntaxe annamite. Au reste l'aptitude d'une langue à la traduction n'est pas une question de grammaire, mais tient surtout à son degré de culture, qui lui permet de rendre plus ou moins bien les nuances de l'original ; et il est indéniable que la langue annamite, peu et mal travaillée, est des moins propres à la traduction d'une langue de

forte culture littéraire comme le chinois ou le français. Les lettrés d'autrefois le savaient bien, qui n'ont jamais cherché à faire des traductions serrées et suivies de livres chinois, même des classiques. En fait le procédé de M. C. est inadmissible ; nul n'aurait l'idée de classer Marc-Aurèle dans la littérature latine ou Chamisso dans la littérature française, ni surtout de donner des traductions de leurs œuvres dans des anthologies. Une histoire de la littérature annamite doit une place à Ngô-thì-Sĩ, Lê-quí-Đôn, etc., mais non un recueil de morceaux choisis d'œuvres en langue annamite.

Ces réserves faites, on ne peut que louer M. C. de la façon dont il a su mener à bien l'œuvre délicate qu'il avait entreprise. Même pour une littérature aussi peu abondante que celle de l'Annam, un recueil de morceaux choisis n'était pas inutile qui condensât en quelques pages le meilleur de sa substance. C'est bien là ce qu'apporte ce nouvel ouvrage ; il réunit sous un petit volume les pages non seulement les meilleures, mais surtout les plus caractéristiques de la poésie annamite ; le choix des morceaux est généralement heureux ; les extraits donnent bien l'aspect propre de chacun des genres de cette poésie et permettent d'en reconnaître les différences et définir le style.

En finissant, je signalerai à M. C. quelques erreurs de détail qui pourront être corrigées dans les éditions postérieures.

P. 7. « Nous avons une inscription du XIII[e] siècle où l'on rencontre des chữ-nôm ». Lire XIV[e] siècle, l'inscription est de 1343 (*BEFEO*, XII, I, 7 note 1).

P. 8, note 1. Sur la composition et l'histoire du *Lĩnh-nam trích quái* 嶺南摘怪, voir *BEFEO*, X (1910), 584, note 1. — La *traduction* en langue annamite de ce livre, rédigé en chinois, qu'a publiée M. Nordemann peut difficilement être appelée (p. 34) « le *texte* le meilleur ».

P. 39. « Le *Kim-Vân-Kiều* est une adaptation du roman chinois *Thanh nhân tài tình lục* 青人才情錄, classé parmi les Tài-tử et commenté par le fameux Thánh-Thán 聖嘆 ». Je ne sais où M. C. a trouvé le titre qu'il

(1) Le nombre des fautes d'impression, sans être exagéré, étant données les difficultés spéciales de correction de l'annamite, est cependant trop élevé pour un ouvrage destiné aux écoles. En voici quelques-unes relevées en quelques pages. p. 41, v. 11, *chướng*, corr. *trướng* 帳 ; *ibid.* v. 22, *áo quần như nêm*, la rime (*lên, tiền*) exige une lecture *nền* ; p. 42, *thanh-minh* corr. *Thanh-minh* ; p. 43, v. 1, *cành Giao*, corr. *dao* 瑤 ; *ib.* v. 14, *Đồng-tước*, corr. *Đồng-tước* 銅雀 ; *ib.* v. 14, *Đòn*, corr. *Ròn* ; p. 53, v. 29, *nam-kha*, corr. *Nam-kha* 南柯 ; p. 54, v. 12, *nằm*, corr. *nầm* ; p. 55, 傅 corr. 傳 ; — p. 58, v. 24, *chước*, corr. *trước* ; p. 59, v. 6, *Quảng-văn-đình*, corr. *Quảng-văn-Đình* 廣文亭 ; etc...

J'ajouterai qu'à mon avis, il aurait été préférable de ne pas écrire les vers des poèmes indistinctement en distiques : il était intéressant de marquer par un artifice de composition typographique certains essais de variété rythmique, par exemple les quatrains du dernier extrait du *Gia huấn ca* (p. 64-65) et ceux du *Chinh phụ ngâm* et du *Cung oán* (p. 52-56). La disposition imitée celle de nos strophes, qu'a adoptée l'auteur annamite de la transcription en caractères latins (quốc-ngữ) de ce dernier poème est logique et claire, et aurait pu être imitée avec avantage.

donne : le manuscrit de l'Ecole Française d'Extrême-Orient porte sur la couverture celui de *Thanh tâm tài-tử* 清心才子, qui n'est qu'un *hiệu* de Phạm-quí-Thích 梵貴適, un écrivain célèbre des dernières années des Lê, et à l'intérieur celui de *Kim Vân Kiều truyện* 金雲翹傳; la nouvelle est donnée comme l'un de *wai chou* 外書 de Kin Cheng-t'an 金聖嘆, avec des jugements de lui signés du nom de sa bibliothèque, *Kouan-houa t'ang p'ing louen* 貫華堂評論, et un commentaire de Phạm-quí-Thích, 清心校註; l'édition imprimée à Hà-nội en 1896 portait le titre de *Kim Vân Kiều lục* 金雲翹錄 et n'avait pas de nom d'auteur (voir la traduction du *Kim Vân Kiều* de Des Michels, *Introd.*, II, n. 1). Je n'ai pas besoin d'ajouter que l'attribution à Kin Cheng-t'an est des plus douteuses; il me semble même que c'est une erreur dont on peut voir l'origine : si le Kouan-houa t'ang 貫華堂 est la bibliothèque de Cheng-t'an, Hoa-đường 華堂, dans Hải-dương, est le nom du village natal de Phạm-quí-Thích; une correction d'un scribe trop savant aura ajouté le caractère 貫 en tête du colophon 華堂評論, et par là se sera introduit le nom, un peu trop célèbre, de Kin Cheng-t'an. Tout ce que nous pouvons dire des sources du *Kim Vân Kiều* est donc que le poème est traduit (ce mot convient beaucoup mieux au travail de Nguyễn-Du que le terme d'adaptation qu'emploie M. C., car il ne s'écarte guère de son prototype qu'autant que les différences de langage et les nécessités du genre poétique l'y obligent) d'une nouvelle chinoise qui avait été publiée avec des commentaires par Phạm-quí-Thích dans les dernières années du XVIII[e] siècle.

P. 49. M. C. a certainement raison de repousser l'opinion que la fin du *Kim Vân Kiều* (la jeune fille ressuscitée retrouvée par Kim Trọng et l'épousant) a été « ajoutée après coup pour atténuer le ton et l'allure trop pessimistes de l'ouvrage »: aux raisons de critique qu'il donne, il pourrait ajouter, ce qui tranche la question, que cet épisode se trouve déjà dans la nouvelle chinoise et que Nguyễn-Du, ici comme partout ailleurs, ne fait que suivre pas à pas son modèle.

P. 57. « Cửa chình est un terme poétique servant à désigner l'étude ». C'est la traduction de l'expression chinoise *Trình môn* 程門, qui signifie « l'école de Trình-tử » 程子, et par extension, ce personnage étant le chef de la grande école, aujourd'hui officielle, des commentateurs des livres classiques, « la doctrine des lettrés ».

P. 58. *Mảng xem rừng Phạn thú mầu* (et note 3) lire *Phạm*. Dans la note, s'il est permis de dire que le mot *Phạm* désigne « en général tout ce qui a trait à la religion bouddhique », il ne faut pas ajouter qu'il « désigne le bouddha », ce qu'il ne fait jamais : c'est en effet le mot chinois 梵 qui est, on le sait, la transcription du nom du dieu Brahmā.

P. 60. n. 2. « *Diêm-phù*, expression bouddhique qui signifie l'inconstance des choses humaines ». *Diêm-phù* 閻浮 signifie simplement « enfer ».

P. 95. n. 1. Il me paraît insuffisant de définir le bodhisattva Avalokiteçvara comme étant « la déesse bouddhique (Quan-âm) dont la pagode se trouve à Hương-tích, lieu de fervent pèlerinage ».

P. 115, n. 1. Du moment que M. C. croit nécessaire de mettre une note au nom de « Vương-mẫu », il aurait dû donner le nom complet Tây-vương-mẫu 西王母.

Ibid. n. 2. L'explication sur la légende de Hậu Nghệ 羿 est inexacte.

P. 151. Le caractère 鳥 doit se transcrire *Trãi* et non *Chải*.

P. 154. L'attribution à Lê-quí-Đôn du *tinh-nghĩa* intitulé *Mẹ ơi, con muốn lấy chồng*, est de l'aveu des Annamites mêmes, dénuée de tout fondement (voir la notice de la transcription, publiée à la suite du *Cung oán ngâm khúc*, Hanoi, Imprimerie Nguyễn-văn-Vĩnh, 1911, p. 28).

P. 155. Il me semble un peu exagéré de dire que Lê-quí-Đôn « faisait l'admiration des lettrés chinois qu'il émerveillait par son érudition incomparable et sa grande facilité de composition », pour les éloges de politesse qui lui sont décernés dans les préfaces que des Chinois ou des Coréens lui ont données pour son *Quần thư khảo biện* 群書考辨 (1757) : dans tous les pays du monde les préfaciers sont complaisants, et il ne faut pas toujours les prendre au mot.

H. Maspero.

Hodson. *Numeral systems of tibeto-burman dialects.* (*Journ. Roy. As. Soc.*, N. S. XLV (1913), 315-336.

Id. *Note on the word for « Water » in tibeto-burman dialects* (*Ibid.*, N. S. XLVI (1914), p. 143-150.

Il existe encore aujourd'hui un groupe de langues qui a réussi à échapper à l'étude scientifique : c'est celui des familles himalayennes et tibéto-birmane. Là la fantaisie se donne libre carrière. La linguistique y est une sorte de petit jeu de société où chacun peut lâcher la bride à son imagination, sans que rien vienne entraver la liberté des hypothèses.

Les règles du jeu sont assez simples. On prend d'une part une centaine de langues himalayennes dont la plupart ne sont guère connues que par de médiocres vocabulaires, et de l'autre de gros dictionnaires du tibétain et du birman (mais ce dernier est assez rarement utilisé) ; comme dernière ressource, le chinois. Toutes ces langues sont (ou sont déclarées) monosyllabiques. Le jeu consiste à prendre une série de monosyllabes de langues différentes exprimant une idée donnée, et à les ranger dans un ordre tel que deux mots placés immédiatement à la suite l'un de l'autre aient toujours un élément (initiale, voyelle ou finale) commun ou peu différent. On voit de suite le rôle spécial du tibétain: grâce au nombre énorme de consonnes qu'il place avant et après son unique voyelle, il permet de créer un lien entre les mots les plus disparates. Quand on a réussi à achever ce petit classement, la partie est gagnée, et on a établi le « pedigree » d'un mot. Pour réussir, il est inutile de s'occuper des résultats acquis par ailleurs ; au reste ceux-ci ayant été acquis par les mêmes procédés, il n'importerait guère.

Les articles de M. H. ne font pas exception à cette habitude. Je ne crois pas utile de les discuter en détail. Il est insignifiant de montrer que quelques mots birmans sont transcrits d'une façon qui ne représente ni l'orthographe ni la prononciation, ou de noter quelques autres erreurs de détail. C'est le principe même sur lequel ces travaux sont fondés qui est faux, et ils relèvent plutôt de la l'étymologie telle qu'on la pratiquait autrefois, que de la linguistique moderne. Ne serait-il pas temps d'abandonner ce procédé qui n'a pas donné, qui ne peut jamais donner de résultat ? Au lieu de faire la chasse aux « formes intermédiaires » à travers d'innombrables dialectes mal connus, dont on ne sait souvent même pas s'ils ont le moindre rapport réel de parenté, il faudrait s'efforcer d'établir les lois phonétiques d'équivalence entre ceux d'entre eux qui se prêtent le mieux à cette comparaison. Il est au moins bizarre que nous ayons de nombreuses études générales sur les « dialectes tibéto-birmans », par quoi on entend des dialectes de parenté moins que certaine, mais que la comparaison scientifique du tibétain, du birman et du lolo, qui sont sûrement apparentés, n'ait jamais été tentée, bien que des instruments de travail excellents soient à la portée de tous.

Les articles de M. H. témoignent d'un travail considérable. On ne peut que regretter de voir un effort aussi consciencieux dépensé en pure perte.

H. Maspero.

H. Brenier, Chef du Service des Affaires économiques au Gouvernement général. — *Essai d'Atlas statistique de l'Indochine française.* — Hanoi-Haïphong, Impr. d'Extrême-Orient, 1914, in-fol. 256 pp. 83 graphiques et 38 cartes.

Le travail de M. Brenier porte le titre modeste d'*Essai*, mais cet essai est celui d'un maître qui connait et domine tous les documents, qui sait apprécier et situer tous les faits. Si le tableau qu'il nous donne de l'Indochine n'est pas définitif, cela tient simplement à ce que, sur plusieurs points, les études des services compétents sont encore incomplètes. Par exemple, on ne connaîtra l'exacte superficie de nos territoires qu'après l'achèvement de la carte entreprise par le Service géographique ; le chiffre de la population restera forcément approximatif tant qu'on n'aura pas procédé à un véritable recensement ; et la climatologie ne pourra être déterminée avec précision tant que le directeur de l'Observatoire devra reconnaître que « les observations présentent encore de vastes plages d'incertitude ». En dépit de ces lacunes, il existe dès maintenant sur les aspects physiques et sociaux de nos possessions une masse d'informations suffisantes à les caractériser dans leurs traits essentiels. La difficulté était de les présenter sous une forme claire et concise, de manière à les faire aisément comprendre et retenir. La méthode graphique est assurément celle qui se prête le mieux à cet objet. M. Brenier a donc mis l'Indochine en « graphiques ».

Peut-être y a-t-il quelque excès dans ce parti pris. Pour décrire, par exemple, la composition du Conseil de Gouvernement ; il semble qu'il suffirait de donner les chiffres : Français fonctionnaires, 16 ; Français non fonctionnaires, 11 : indigènes 5 ; et on voit mal ce que ces très simples données gagnent à être illustrées d'un cercle divisé en trois secteurs (graphique nº 4). Mais le seul point important, c'est que les figures, parfois un peu compliquées, soient éclairées par un commentaire bien fait. Celui de M. Brenier est tel que seule une longue et familière connaissance des questions administratives et économiques pouvait permettre de l'écrire : il est l'œuvre d'un technicien émérite, qui sait exactement ce qu'il faut dire et comment il faut le dire pour être à la fois bref et complet. Inutile d'ajouter que tous les renseignements sont à jour et puisés aux meilleures sources.

L'ouvrage s'ouvre par une *Introduction* où sont étudiés le relief du sol, le climat, la répartition de la population, enfin l'ethnographie de l'Indochine. Il se divise ensuite en deux grandes parties : 1° l'*Indochine administrative* (Gouvernement général, administration des cinq pays, justice, armée et marine, finances, service de santé, enseignement, postes et télégraphes, travaux publics, services agricoles et commerciaux, service forestier, service géographique) ; 2° l'*Indochine économique* (produits alimentaires, plantes industrielles, forêts, mines, pêche, chasse, élevage, voies de communication, hydraulique agricole, commerce). Enfin sous le titre de *Conclusions*, une dernière série de graphiques résume les relations commerciales de l'Indochine avec les pays d'Extrême-Orient et la métropole.

L'Atlas constitue ainsi une petite encyclopédie de l'Indochine où tous ceux qu'intéressent les questions coloniales trouveront sans peine une riche et exacte information.

L. F.

Georges Maspero. — *Le Royaume de Champa.* — Leide, E. J. Brill, 1914 ; in-8°, xiv-374 p.

Cet ouvrage a paru en une série d'articles dans le *T'oung Pao* de 1910 à 1913. Son auteur, M. Georges Maspero, administrateur des Services civils de l'Indochine, en a fait faire un tirage à part auquel il a eu l'excellente idée d'ajouter un bon index historique et archéologique qui rendra d'appréciables services.

Il faut hautement reconnaître que cet ouvrage témoigne d'un travail considérable. Pour écrire son étude de l'histoire chame M. Georges Maspero s'est imposé la tâche écrasante de dépouiller méthodiquement les vestiges de l'épigraphie indigène et les textes étrangers concernant le Champa. Je bornerai les remarques qui vont suivre à l'examen de ces derniers et à l'appréciation des résultats où ils ont conduit l'auteur. A la vérité les textes

étrangers et plus particulièrement les travaux chinois sont les plus précieux et les plus abondants, et sans eux l'histoire du Champa que permettraient d'écrire l'épigraphie chame et les documents khmers serait singulièrement abrégée.

De Guignes, le Père Gaubil et, en 1904, M. P. Pelliot avaient déjà utilisé quelques-uns des documents de langue chinoise sur le Champa. Mais, écrit M. Georges Maspero (p. IX) : « ce ne sont que dépouillements forcément superficiels. Il fallait rechercher tous les textes chinois ayant trait au Champa ou en parlant incidemment et les traduire tous sans en excepter un seul : c'est à quoi je me suis attaché... » Malgré ses louables efforts il ne semble pas que M. Georges Maspero se soit tout à fait acquitté de la tâche qu'il s'était imposée ; je pense avoir l'occasion de le montrer dans les notes que je réunis ici.

Je voudrais d'abord formuler quelques remarques relatives à la manière dont l'auteur transcrit les noms et les mots chinois. A vrai dire il s'est excusé avec tant de franchise (p. IX, note 2) des erreurs qu'il pourrait commettre à ce sujet que j'ai des scrupules à les lui signaler aujourd'hui. En cette matière je suis partisan de la plus grande liberté pour ce qui touche au choix du système, mais, le choix fait, j'estime qu'il faut s'y maintenir et que tout écart suffit à déparer même un bon livre. Aussi n'ai-je pas l'intention d'incriminer ici un système de transcription, qui d'ailleurs est le nôtre, mais plutôt de reprocher à M. Georges Maspero de ne s'être en réalité soumis à aucun système et, en quelque sorte, de n'avoir même pas été fidèle à ses erreurs. Transcrire (p. VIII) *Kiao-Tchi* pour *Kiao-tche* 交趾 ; (p. 7) *cheng-cheng* pour *sing sing* 猩猩 ; (p. 26) *mou-pei* pour *mo-pai* 膜拜 ; (p. 30 et *passim*) *po* pour *p'o* 婆 ; (p. 71) *T'ong-che* pour *ts'ong-che* 從事 ; (p. 116) *tchen koan* pour *tcheng-kouan* 貞觀 ; (p. 173) *chen* pour *che* 使 ou même (p. 210) *Tcheou* pour *Tseou* 鄒 sont des fautes vénielles dont il n'y aurait à tenir rigueur à personne ; mais (p. 83) *Teou* pour *Teng* 鄧 ; (p. 87) Tsang Yin pour Tsang Lin 臧驎 et (p. 248) *li* pour *mai* 埋 etc., sont manifestement des fautes de lecture qu'il convient de relever. Enfin il est inadmissible que M. Georges Maspero écrive (p. 68) « Lin-Y » à deux reprises différentes alors qu'il adopte partout ailleurs l'orthographe « Lin-yi » ; (p. 244) « Tou Po » pour Java quand il écrit « Chö-po » à la page 131 ; et surtout que pour un des noms du pays même dont il écrit l'histoire, « Tchan-tch'eng 占城 », il transcrive tantôt « Tchen-tch'eng » (p. 2), tantôt « Tch'eng-Cheng » (p. 128 et p. 146) et enfin *tchang* pour le seul mot *tchan* 占 (p. 302). J'insiste sur la nécessité de transcrire correctement au moins les noms propres. Si M. Georges Maspero avait eu moins d'incertitude en ce qui touche par exemple à la transcription correcte *Tchan-tch'eng* 占城 il n'aurait, je crois, pas eu d'hésitation à admettre (cf. p. 2, note 2) que le nom sanscrit Campā est à l'origine du terme Tchan-(tch'eng).

Enfin M. Georges Maspero n'a pas eu à sa disposition tous les ouvrages chinois qui intéressent le Champa. Parmi les textes qui sont d'importance capitale il faut encore signaler les ouvrages suivants sur lesquels je dirai quelques mots.

I. — *Lin-yi ki* 林邑記 (fin du ve siècle).
II. — *Chouei king tchou* 水經註 (527 A. D.).
III. — *Tao yi tche lio* 島夷志畧 (1349).
IV. — *Ngan-nan k'i cheou pen mo* 安南棄守本末 (1404 à 1432).
V. — *Ying-yai cheng lan* 瀛涯勝覽 (début du xve siècle).
VI. — *Sing tch'a cheng lan* 星槎勝覽 (1436).
VII. — *Ming yi t'ong-tche* 明一統志 (1461).
VIII. — *Si-yang tch'ao kong tien lou* 西洋朝貢典錄 (1520).
IX. — *Yue kiao chou* 越嶠書 (1552).
X. — *Sseu-yi k'ao* 四夷考 (1564).
XI. — *Tong si yang k'ao* 東西洋考 (1618).

I. — *Lin-yi ki* ou *Notes sur le Lin-yi*. — Je n'ai pas encore pu déterminer l'auteur de cet ouvrage (1) qui semble n'avoir jamais été signalé jusqu'à

---

(1) Un *Lin-yi ki* est cité avec quelques extraits dans le *Nan-fang ts'ao-mou tchouang* 南方草木狀 de Ki Han 嵇含 (264-307 A. D) [Cf. édition du *Han-wei ts'ong-chou*, f° 4 v°] qui l'attribue à Tong Fang-cho 東方朔 des Han. C'est là une tradition inacceptable et le passage du *Nan-fang ts'ao-mou tchouang* doit être interpolé. Une citation que ce dernier ouvrage donne du *Lin-yi ki* se retrouve en effet dans les fragments qui ont subsisté jusqu'à nos jours ; or ces fragments mentionnent le nom d'un roi cham Fan Wen 范文 qui régna de 336 à 349 de notre ère et mieux encore contiennent une date (413 A. D). Il y a donc une impossibilité matérielle à ce que le *Lin-yi ki* actuel ait été connu de Ki Han, mort en 307 de notre ère, (Cf. sur lui *Tsin chou*, k. 89, ff° 2 v°-3 v°) et surtout à ce qu'il soit attribuable à Tong Fang-cho. De plus on peut, en thèse générale, avancer que toute attribution de faits ou d'ouvrages au Tong Fang-cho semi-historique et semi-légendaire des traditions taoïques est à écarter d'office si rien ne vient l'appuyer dans les biographies que donnent de lui le *Che-ki* (k. 126, f° 3 v°) et l'*Histoire des Han antérieurs* (K. 65, ff^os 1 *sqq.*). — Le *Nan-fang ts'ao-mou tchouang* lui-même ne me paraît pas s'être transmis intact du IIIe siècle à nos jours ; en dehors de l'interpolation que je viens de signaler on y relèverait aisément plusieurs passages suspects : c'est pourquoi je n'ai pas voulu faire état de quelques phrases où apparaît le nom du Lin-yi (f° 4 r° ; 4 v° (*bis*) ; 5 r°) ; seule la dernière, qui nous apporte la mention de l'ambassade de 284 paraît offrir des garanties suffisantes d'authenticité. — On trouvera les éléments d'une bibliographie critique de l'œuvre de Ki Han dans le *tche* que Wang Mou 王謨 a ajouté en appendice à l'édition du *Han-wei ts'ong-chou* et aussi dans les ouvrages suivants : *Tche-tchai chou-lou kiai-t'i* (k. 8, f° 35) ; *Wen-hien t'ong-k'ao* (k. 205, f° 14 r°) ; *Tsin-chou* (k. 72, f° 6 r° col. 11) etc. — En dehors du *Han-wei ts'ong-chou* et de ses recensions différentes, le *Nan-fang ts'ao-mou tchouang* a été incorporé aux collections suivantes ; *Long-wei pi-chou* 龍威秘書 1, 3 ; *Chouo-feou* 說郛, CIV ; *Chan kiu tsa tche* 山居雜志, 1 ; *Po-tch'ouan hio-hai* 百川學海, *kouei tsi* ; *Ko-tche ts'ong-chou* 格致叢書, po-wou ; *Wou-tch'ao siao-chouo* 五朝小說, tsa tche kia ; *Po ming kia chou* 百名家書, 98. — La bibliothèque de Nankin en possède une édition des Ming, établie sur un texte de l'époque des Song (cf. *Chan-pen chou-che ts'ang-chou tche* k. 12 f° 11 r°).

présent. Par son titre, par l'état fragmentaire dans lequel il nous est parvenu et par son contenu je pense qu'il faut le faire remonter assez haut et j'inclinerais à le dater de la fin du ve siècle. Nous ne le connaissons aujourd'hui que par des fragments recueillis dans le *Chouei king tchou* 水經註 (527 A. D), dans le *Chouo-feou* 說郛 LXII (collection compilée au XIVe siècle et refondue en 1647), dans le *Tong si yang k'ao* 東西洋考 (1618), dans le *Pien-yi tien* 邊裔典 (section 96) dont la faible portion conservée fait d'ailleurs double emploi avec une partie du fragment édité par le *Chouo-feou*. Il serait utile de compulser d'autres encyclopédies dans le but d'y retrouver de nouveaux extraits. En tout cas je crois intéressant de réunir et de traduire ici les passages du *Lin-yi ki* que de rapides recherches m'ont permis de retrouver.

LIN-YI KI 林邑記.

[Extraits du *Chouei king tchou* kk. 36 et 37.]

(k. 36 f° 18 v°).

城去林邑步道四百餘里...

其城治二水之間三方際山南北瞰水東西澗浦流湊城下城西折十角周圍六里一百七十步東西度六百五十步甎城二丈上起甎牆一丈開方隙孔甎上倚板板上五重層閣閣上架屋屋上架樓樓高者七八丈下者五六丈城開十三門凡宮殿南向屋宇二千一百餘間市居周繞阻峭地險故林邑兵器戰具悉在區粟多城壘自林邑王范胡達始秦餘徙民染同夷化日南舊風變易俱盡巢棲樹宿負郭接山榛棘蒲薄騰林拂雲幽煙冥緬非生人所安.

(f° 21 r°).

盡紘滄之徼遠極流服之無外地濱滄海衆國津逕...

浦通銅鼓外越安定黄岡心...

(f° 21 r° et v°).

外越紀粟望都紀粟出浦陽渡便州至典由渡故縣至咸驩咸驩屬九眞咸驩已南麞麂滿岡鳴咆命疇警嘯聒野孔雀飛翔蔽日籠山渡治口至九德...

...九德九夷所極故以名郡.

(f° 22 r°).

義熙九年交趾太守杜慧度造九眞水口與林邑王范胡達戰擒斬胡達二子虜獲百餘人胡達遁五月慧度自九眞水歷都粟浦復襲九眞長圍跨山重柵斷浦驅象前鋒接刃城下連日交戰殺傷乃退...

(f° 22 v°).

桑原以西鳥獸馴良不知畏弓寡婦孤居散髮至老南移之嶺崒不踰仞倉庚懷春於其北翡翠熙景乎其南雖嚶讙接響城隔殊非獨步難遊俗姓塗分故也.

(f° 23 r°).

渡比景至朱吾...

屈都夷也...

(f° 29 v°).

漢置九郡儋耳與焉民好徒跣耳廣垂以爲飾雖男女褻露不以爲羞暑褻薄日自使人黑積習成常以黑爲美離騷所謂玄國矣.

(f° 30 v°).

建武十九年馬援樹兩銅柱于象林南界與西屠國分漢之南疆也土人以之流寓號曰馬流世稱漢子孫也.

(k. 37 f° 8 v°).

自交趾南行都官塞浦出焉.

[Extrait du *Chouo-feou* LXII.]

林邑記　　　　闕名.

檳榔樹大圍丈餘高十餘丈皮似青銅節如斑竹下本不大上末不小遠近爲林千萬若一森秀無柯端頂有葉其葉蒂條沠開破仰望沙沙如彈蒸焦於竹杪風至獨動似舉羽扇之掃天葉下繫數房房綴十數子家有數百樹雲疎如墜繩也.

西南遠界有靈鷲能知吉凶覘人將死食屍肉盡乃去家人取骨燒爲灰投之于水.

飛魚翼如蟬飛則凌雲沉泳海底.

延亥六十里土多香木金寶物產大抵與交趾同以磚爲城蜃灰塗之皆開北戶以向日或東西無定...

王范文鑄銅爲牛銅屋行宮...

林邑王　明達獻金鋼指環...

從林邑往金山三十餘里遠望金山嵯峨而赤城照曜似天調鑿谷中亦有生金形如虫豸細者似蒼蠅大者若蜂蟬夜行燿光如螢火.

王范文先是奴初牧牛澗中得鱧魚私將還炙食之其主檢求文恐紿曰將礪石還非魚也主往看果是石文知異看石有鐵鑄石爲兩刀祝曰魚爲刀若斫石入者文當爲此國王斫石即入人情漸附之....

[Extrait du *Tong si yang k'ao.*]

(k. 12, f° 13 v°).

林邑山楊梅大如杯椀以醖酒號梅香酎非貴人重客不得飲.

I. — *Lin-yi ki.*

[Extraits du *Chouei king tchou* (Edition du Wou-ying tien).]

[k. 36, f° 18 v°].

« La ville fortifiée (de K'iu-sou 區粟) se trouve environ à 400 *li* de route (de la capitale) du Lin-yi.... Cette ville fortifiée est établie entre deux rivières ; de trois côtés elle touche à des montagnes ; au Sud et au Nord elle

fait face aux cours d'eau ; prises entre les montagnes à l'Est et à l'Ouest les rivières suivent leur cours et s'unissent au pied des remparts. (Ces) remparts, qui forment dix angles du côté de l'Ouest, mesurent 6 *li* et 70 *pou* de tour ; de l'Est (1) à l'Ouest, ils mesurent 650 *pou* ; sur une assise en briques haute de 2 *tchang* s'élève un mur de briques de 1 *tchang* percé de meurtrières carrées. Sur les briques (du mur) sont appliquées des planches surmontées elles-mêmes de pavillons à cinq étages. Ces pavillons sont recouverts de toits qui supportent des tours dont les plus élevées atteignent 7 à 8 *tchang* et les plus basses 5 à 6 *tchang* de hauteur. Treize portes s'ouvrent dans les remparts. Tous les bâtiments publics font face au Sud ; il y a environ 2.100 maisons d'habitation. Des marchés et des maisons entourent (les fortifications). Le terrain est difficile à cause des obstacles (la ville est d'une grande importance stratégique) ; c'est pourquoi tout le matériel de guerre du Lin-yi est concentré à K'iu-sou. C'est à partir de Fan Hou-ta 范胡達, roi du Lin-yi, (2) qu'on commença (à y construire) beaucoup de fortifications. Les habitants descendants des exilés des Ts'in 秦 (255-206 av. J.-C) s'y sont corrompus au contact des barbares (indigènes) et les mœurs anciennes du Je-nan sont complètement transformées ; ils habitent des huttes de branchages sur les arbres et y passent les nuits. L'enceinte extérieure (3) est située près de montagnes qui, dans un lointain confus, se couvrent d'arbustes épineux, d'herbes et de joncs et d'où jaillissent des forêts que les vapeurs obscurcissent et que les nuages frôlent. Ce n'est pas un lieu où l'homme puisse vivre en paix (4). »

[*Ibid.*, f° 21 r°].

« Aboutissant aux limites lointaines des vastes océans, touchant aux extrémités des terres d'exil au-delà desquelles il n'y a rien, ce pays est borné par des mers où passent (des barques) de tous les pays.... Le bras de rivière (Tou-kouan sai pou 都官塞部) communique avec la rivière T'ong-kou 銅鼓, au delà de laquelle il passe au cœur des « monts jaunes 黃岡 » de Ngan-ting 安定.... »

[*Ibid.*, f° 21 r° et v°].

« (Le bras de rivière) passe ensuite à la célèbre capitale de Ki-sou 紀粟(5). De Ki-sou il sort vers Pou-yang 浦陽, traverse Pien-tcheou 便州, arrive à

---

(1) Sans toutefois citer le *Lin-yi ki*, M. Pelliot a donné, d'après le *Chouei king tchou*, un résumé des 10 lignes qui suivent dans ses *Deux Itinéraires*... p. 191-192, résumé que M. Georges Maspero a reproduit dans son livre (pp. 36 et 37). — Cf. *infra*.

(2) Il régnait vers la fin du IVe siècle.

(3) Ou « les faubourgs » 負郭.

(4) Suit un passage qui ne paraît pas appartenir au *Lin-yi ki* et que M. Pelliot a signalé, *loc. laud.*

(5) Le passage du *Lin-yi ki* qui suit ces mots se retrouve également, mais avec quelques lacunes dans le *Tong si yang k'ao* 東西洋考 (Cf. *infra*). Je ne puis expliquer

Tien-yeou 典由, passe à Kou-hien 故縣 et parvient à Hien-houan 咸驩. — Hien-houan dépend du Kieou-tchen 九真; au Sud de Hien-houan les daims qui peuplent les montagnes brament pour appeler les hardes et les exciter à la vigilance; ils remplissent la campagne de leurs cris assourdissants; les paons qui voltigent çà et là voilent le soleil et envahissent la montagne. — (Puis le cours d'eau) traverse le port de Tche 治口 et arrive à Kieou-tö 九德.... Kieou-tö se trouve à la limite des « Neuf (contrées) barbares, *Kieou-yi*, 九夷 »; d'où le nom de la commanderie (de Kieou-tö) [1]. »

[*Ibid.*, f° 22 r°].

« A la 9e année *Yi-hi* 義熙 (413 A. D.), Tou Houei-tou 杜慧度, Gouverneur du Kiao-tche, arriva au port fluvial de Kieou-tchen 九真水口, où il livra bataille à Fan Hou-ta 范胡達, roi du Lin-yi. Il s'empara de deux fils [2] de Hou-ta, les fit décapiter et réussit à faire une centaine de prisonniers; Hou-ta prit la fuite. A la 5e lune (du 15 juin au 14 juillet 413 A. D.), Houei-tou partit de la rivière de Kieou-tchen 九真水 passa le bras de rivière de Tou-sou 都粟 et pour la deuxième fois fondit à l'improviste sur Kieou-tchen [3] dont il fit un siège très étendu (長圍) en occupant les crêtes des montagnes (environnantes) et en barrant les bras de rivières par des haies de branchages accolées. On excita les avant-gardes d'éléphants et on en vint aux armes au pied des remparts. On se combattit mutuellement pendant des journées consécutives et on ne se retira qu'après avoir tué ou blessé (beaucoup d'ennemis). »

[*Ibid.*, f° 22 v°].

« A l'Ouest de la (sous-préfecture) de Song-yuan 松原 les oiseaux et les bêtes sont apprivoisés et doux; ils ignorent la crainte des arcs. Les veuves y demeurent seules et vieillissent dans l'isolement [4]. N'ont pas plus d'un *jen* 仞 de hauteur les collines de Nan-yi au Nord desquelles le loriot regrette le printemps, au Sud desquelles les martin-pêcheurs jouissent du paysage. Quoique les joyeux cris du concert des oiseaux se prolongent en échos (et que) les remparts (eux-mêmes) ne soient pas un obstacle suffisant (pour les arrêter) il

---

ce nom de Ki-sou mais il ne faut pas le confondre avec celui de K'iu-sou, qui s'applique à une ville fortifiée et non à une capitale. Ki-sou pourrait désigner la sous-préfecture de Ngan-ting.

(1) La sous-préfecture de Kieou-tö se trouvait dans la partie méridionale de la commanderie de Kieou-tchen. Une commanderie de 九德 a pourtant existé (cf. *Chouei king tchou* k. 36, f° 21 v° col. 5).

(2) Une autre édition, très sérieuse, du *Chouei-king tchou*, celle du *Yi king lu ts'ong-chou* 一經廬叢書, porte « un fils » (k. 36, f° 13 r°).

(3) Qui avait dû être réoccupée par les troupes du Lin-yi, malgré leur récente défaite.

(4) Mot à mot : « et arrivent à la vieillesse les cheveux épars 散髮至老. »

est pénible de se promener seul à pied en raison de l'étrangeté et de la grossièreté des mœurs et des habitants [1]. »

[*Ibid.*, f° 23 r°].

« (On) passe à Pi-ying 比景, (on) arrive à Tchou-wou 朱吾.... K'iu-tou 屈都 est (un pays) barbare.... »

[*Ibid.*, f° 29 v°].

« Les Han établirent neuf commanderies, dont le Tan-eul 儋耳. Les habitants aiment à marcher nu-pieds et portent de larges pendants d'oreilles en guise d'ornements. Encore que garçons et filles aient le corps malpropre et nu ils ne considèrent pas cela comme une honte. Pendant les chaleurs ils se salissent et s'exposent aux rayons du soleil; naturellement cela fait qu'ils noircissent. Depuis longtemps cette habitude est générale et le noir est considéré comme élégant. C'est ce que le *Li sao* 離騷 appelle le Royaume Noir 玄國 [2]. »

[*Ibid.*, f° 30 v°].

« A la 19e année *kien-wou* 建武 (43 A. D.) Ma Yuan ficha en terre deux colonnes de cuivre à la frontière méridionale du Siang-lin 象林 afin de séparer la limite méridionale (du territoire) des Han du pays de Si-t'ou 西屠. Les indigènes qui y habitèrent par la suite s'appelèrent « *Ma lieou* 馬流, de la classe des hommes transportés par Ma Yuan » et les générations s'y nomment « descendants des Chinois » (fils et petits-fils de Han 漢子孫). »

[k. 37, f° 8 v°].

« Le bras de rivière *Tou-kouan sai* 都官塞 [3] sort et coule au Sud du Kiao-tche. »

[Extrait du *Chouo-feou* LXII. (Edition refondue en 1647.)]

« *Notes sur le Lin-yi.* — Ouvrage anonyme.

« L'arèquier est un arbre (mesurant) environ un *tchang* [4] de circonférence et environ dix *tchang* en hauteur; son écorce ressemble au vert-de-gris [5] et ses nœuds sont pareils à ceux du bambou tacheté [6]. Le tronc est un cylindre

---

(1) C'est du moins ainsi que j'entends cette phrase un peu obscure: 雖曖譁接響城隔殊非獨步難遊俗姓塗分故也.

(2) Je n'ai pas retrouvé ce passage dans le *Li sao*.

(3) Sur ce bras de rivière cf. *supra*, p. 000 où il est dit que le bras de rivière *Tou kouan sai* passe au cœur des Monts jaunes de Ngan-ting 安定. D'autre part le *Chouei king tchou* (k. 37, f° 9 r°) dit: « La sous-préfecture de Ngan-ting 安定縣 c'est ce que le *Lin-yi ki* appelle Ki-sou du Ngan-ting de Wai-yue. » Cf. *ibid.*, f° 21 r° et *supra* p. 13. Cette « admirable capitale Ki-sou » serait donc la sous-préfecture de Ngan-ting.

(4) Un *tchang* 丈 vaut dix pieds. Il y a là, je crois, une faute amenée par la phrase suivante; il faut probablement corriger en « 尺, pied ».

(5) 青銅, oxyde de cuivre.

(6) 斑竹. Espèce de bambou tacheté qui se trouve au Ngan-houei, au Kiang-si, au Sseu-tch'ouan et dans les Deux Hou. Les Chinois disent que ce bambou porte les traces des pleurs de la reine Siang 湘. Cf. Smith, *Materia Medica*... p. 31.

à peu près régulier de bas en haut [1]. Partout (les aréquiers) forment des forêts de mille et dix-mille (arbres) tous identiques, denses, vigoureux, dépourvus de branches et munis, au sommet, de feuilles qui s'écartent en se ramifiant et donnent de l'ombre. En regardant vers la pointe (on entend un) bruit rauque semblable (à celui qu'on produirait) en agitant des feuilles de bananier fixées à l'extrémité d'un bambou. Lorsque le vent se lève (les feuilles d'aréquier) s'agitent seules, pareilles à un éventail de plumes haut-placé qui balaierait le ciel. Sous les feuilles pendent plusieurs grappes à chacune desquelles s'attachent une dizaine de fruits. Chaque famille possède plusieurs centaines de plants hauts et séparés les uns des autres et semblables à des cordes tombantes.

Aux lointaines frontières du Sud-Ouest il y a des vautours spirituels capables de connaître le faste et le néfaste ; ils épient les hommes qui vont mourir, dévorent complètement les chairs des cadavres, puis s'en vont. Les familles (des défunts) recueillent les ossements, les réduisent en cendres par le feu et les jettent à l'eau.

Les poissons volants ont des ailes comme (celles de) la cigale. Quand ils volent ils s'élèvent au-dessus des nuages, (puis) ils plongent et marchent au fond des mers.

A 60 *li* de distance le pays produit beaucoup d'essences à parfums, de l'or, des objets précieux, (choses qui) d'une manière générale sont semblables à celles du Kiao-tche. Avec des briques on construit des remparts qu'on enduit d'une chaux faite d'écailles d'huîtres [2]. Toutes les portes (doivent) s'ouvrir vers le Nord pour faire face au soleil ; (cependant) il arrive parfois que (quelques portes regardent) l'Est ou l'Ouest ; il n'y a rien de fixé....

Le roi Fan Wen 范文 fit fondre des bœufs en cuivre et un toit en cuivre (pour) un palais de voyage.

Le roi du Lin-yi [Fan] Ming-ta [范] 明達 [3] offrit (à la Cour de Chine) des bagues en diamant.

De Lin-yi pour aller à la « Montagne d'or 金山 » il y a environ trente *li* ; de loin on regarde la « Montagne d'or » qui s'élève et la « Ville rouge

---

(1) Mot à mot : « A la partie inférieure le tronc n'est pas gros ; à la partie supérieure le sommet n'est pas petit. »

(2) Sur les enduits employés dans les monuments chams, on ne sait presque rien ; ce renseignement est donc précieux à retenir.

(3) Il n'y a pas jusqu'ici de roi connu du Lin-yi qui ait porté le nom de Ming-ta 明達 ; nous devons avoir affaire ici au successeur de Fan-fo 范佛, Bhadravarman I, qui régna vers l'année 400 de notre ère et pour le nom chinois de qui il n'y a pas encore de leçon définitivement établie. Le *Tsin chou* écrit Fan Ta 范達, Fan Hou-ta 范胡達 et Fan Hou-ta 范湖達, le *Leang chou* Fan Siu-ta 范須達. A ces leçons il faut ajouter celle du *Lin-yi ki*, Fan Ming-ta 范明達, qui, jusqu'ici, est tout aussi admissible que les précédentes.

赤城 » qui flamboie, semblable au lit d'un cours d'eau céleste (1). Dans la vallée il y a encore (des morceaux) d'or brut dont la forme rappelle (celle) des reptiles et des insectes : les petits ressemblent à la mouche verte, les gros à la guêpe et à la cigale ; de nuit ils cheminent, resplendissants d'un éclat pareil au feu des vers luisants (2).

Avant d'être roi, Fan Wen avait été domestique. Au début, (un jour qu') il paissait les bœufs dans une grotte, il prit une carpe et la rapporta pour lui afin de la faire cuire et de la manger ; son maître (voulant) procéder à des recherches, Wen, effrayé et rusant, lui dit : « Ce n'est pas un poisson que j'ai rapporté, mais une pierre à aiguiser ! » Le maître alla regarder : c'était en effet une pierre. Wen se rendant compte du (présage) merveilleux examina la pierre : elle contenait du fer. Il la fondit et en fit deux sabres. En manière de demande (aux esprits) il dit : « Sabres faits d'un poisson ! si en frappant une pierre vous la fendez, Wen sera roi de ce pays ». Il frappa la pierre et la fendit aussitôt. — Peu à peu les sentiments des hommes lui furent acquis... »

[Extrait du *Tong si yang k'ao*. (Edition princeps de 1618).]

[k. 12, f° 13 v°]

Au Lin-yi. (le fruit) *chan yang mai* 山楊梅 est gros comme une tasse ; on en fait un vin appelé *mai hiang nai* 梅香酎, dont on ne boit (qu'en l'honneur) de personnes de haut rang et d'hôtes de marque. »

II. — *Chouei king tchou* 水經注.

M. Georges Maspero a bien connu le *Chouei king tchou* et en a utilisé l'importante portion du chapitre 36 qui se rapporte au Champa. Toutefois pour tout ce qui, dans l'ouvrage, touche à la géographie ancienne de ce pays, il n'a pas fait œuvre originale et, de son propre aveu (pp. 32, note 4 ; 36-37, note 1), s'est borné à reproduire les hypothèses auxquelles M. Pelliot s'était arrêté lors de la rédaction de ses *Deux Itinéraires*. Mais M. Pelliot n'a lui-même qu'incidemment traité de la géographie historique du Lin-yi et n'a nullement eu l'intention d'épuiser la question ; il s'est contenté de la poser — de façon fort ingénieuse d'ailleurs — et de résumer les passages visés du *Chouei king tchou* (cf. la note de M. Pelliot, *loc. cit.* p. 92). Certes le plus gros du travail était fait mais je crois que M. Georges Maspero, puisqu'il a voulu écrire une monographie du Champa, eût été mieux avisé en reprenant le problème pour son compte ; il nous devait de traduire intégralement et de commenter la partie du

(1) Je n'ai pas de meilleure traduction à proposer pour la phrase : « 從林邑往金山三十餘里遠望金山嵯峨而赤城照耀似天洞壑 ».

(2) Ce passage semble avoir été connu des auteurs de l'*Histoire des Leang* ; cf. k. 54, f° 1 r°.

chapitre 36 qui concerne les villes chames. Ce passage est capital ; à la lumière d'autres textes chinois il peut nous fournir une documentation qui a son prix et que l'ouvrage de M. Georges Maspero est loin d'avoir épuisée.

Je voudrais, pour ma part, tâcher de traduire et de mettre en relief les données du *Chouei king tchou* qui me paraissent intéressantes. Entré sans idée préconçue dans cette étude j'ai abouti, par des voies et des moyens différents, à une conclusion qui, je dois le reconnaître, ne fait que corroborer dans leurs grandes lignes, les hypothèses que M. Pelliot avait esquissées, par impression peut-être (1), mais avec une clarté de vues remarquable.

[k. 36, f° 18 r°, col. 2 (郎 湖) 湖 水 承 etc.]

« ... l'eau du lac (Lang 郎) reçoit le torrent Kin-chan lang 金 山 郎 dont l'eau coule vers le Nord et se joint (en rive) gauche aux deux rivières Lou-jong et Cheou-ling 盧 容 壽 冷 二 水. La rivière Lou-jong sort au Sud-Ouest. Au Sud de la ville fortifiée de K'iu-sou 區 粟 (il y a) de hautes montagnes (高 山) au Sud desquelles une longue chaîne de collines (長 嶺) s'étend sans interruption en une digue naturelle. A l'Ouest des collines la rivière Lou-jong, prise entre les montagnes, s'infléchit à l'Ouest, protège le Nord, puis (se dirige vers) l'Est et passe au Nord de la ville fortifiée de K'iu-sou. Enfin à l'Est (et sur rive) droite elle s'unit aux eaux du Cheou-ling. Cette rivière de (Cheou-ling) naît dans les limites de la sous-préfecture de Cheou-ling 壽 冷 縣. — A la 9e année *tcheng-che* 正 始, des Wei (248 A. D.), le Lin-yi étendit ses incursions jusqu'à la sous-préfecture de Cheou-ling et y fixa ses frontières : c'est de cette sous-préfecture qu'il s'agit. La rivière reçut le nom de Cheou-ling parce qu'elle se forme dans la sous-préfecture du même nom. — Vers l'Est elle passe au Sud des anciens remparts de K'iu-sou.

« Les textes anciens que j'ai examinés ignorent tous ce nom de K'iu-sou 區 粟. Le *Ti-li fong-sou ki* 地 理 風 俗 記 de Ying Chao 應 劭 (2) dit : « Le Je-nan 日 南 est l'ancienne commanderie de Siang 象 de l'époque des Ts'in 秦 ; en la 6e année *yuan-ting* 元 鼎 de l'Empereur Wou 武 des Han (111 avant notre ère) fut instituée la commanderie du Je-nan avec la sous-préfecture de Si-k'iuan 西 捲 comme chef-lieu. » Le *Lin-yi ki* 林 邑 記 dit (3) : « La ville fortifiée (de K'iu-sou) se trouve à environ 400 *li* de route (de la capitale) du Lin-yi. » Le *Kiao-tcheou wai yu ki* 交 州 外 域 記 dit : « De la commanderie du Je-nan en allant vers le Sud à une distance de 400 *li* environ on arrive au pays de Lin-yi. » Ces témoignages différents étant en

(1) Cf. *BEFEO*, IV, 1904, p. 197.

(2) Date de la fin du IIe siècle.

(3) Pour plus de clarté je me permets de répéter ici une partie de la traduction que j'ai donnée plus haut des extraits du *Lin-yi ki* qui sont conservés dans le *Chouei king tchou*.

concordance, il s'ensuit que la ville fortifiée (de K'iu-sou) est l'ancienne sous-préfecture de Si-k'iuan. Le *Ti-li tche* 地理志 dit (1) : « (Il y a à Si-k'iuan) un cours d'eau qui se jette dans la mer et une espèce de bambou dont on peut faire des bâtons. Wang Mang 王莽 changea (le nom de Si-k'iuan) en Je-nan t'ing 日南亭. » Le *Lin-yi ki* dit : « Cette ville fortifiée est établie entre deux rivières ; de trois côtés elle touche à des montagnes : au Sud et au Nord elle fait face aux cours d'eau ; prises entre les montagnes à l'Est et à l'Ouest les rivières suivent leur cours et s'unissent au pied des remparts. (Ces) remparts, qui forment dix angles du côté de l'Ouest, mesurent 6 *li* et 70 *pou* de tour : de l'Est à l'Ouest ils mesurent 650 *pou* ; sur une assise en briques haute de 2 *tchang* s'élève un mur de briques de 1 *tchang* percé de meurtrières carrées... etc. (cf. *supra* p. 13) »

[*Ibid.*, f° 19 r° col. 6 (區粟建八尺表).]

« A K'iu-sou, on dressa un gnomon de 8 pieds ; l'ombre du soleil mesurait 8 pouces vers le Sud (2). A partir du Sud de cette ombre on se trouve au Sud du soleil (Je tche nan 日之南) ; d'où le nom de la commanderie (Je-nan). Si on observe les étoiles de la Grande Ourse (北辰星) elles paraissent tomber dans l'espace. Le soleil est au Nord... »

[*Ibid.*, f° 19 v° col. 6. (壽泠水自城南...).]

« La rivière de Cheou-ling venant du Sud de la ville forte (de K'iu-sou) s'unit à l'Est à la rivière de Lou-jong 盧容 et se déverse vers l'Est dans la lagune Lang 郎究 ; l'eau qui s'amasse dans cette lagune est profonde et forme un lac qu'on appelle le lac Lang 郎湖. A l'embouchure du bras de rivière (3) était situé (le chef-lieu) de la commanderie de Siang de l'époque des Ts'in ; le tracé en subsiste encore. Du Sud du lac (Lang) on voit, au delà, (le bras de rivière) pénétrer dans le Cheou-ling et du lac Lang entrer dans l'estuaire de Sseu-houei 四會浦 (4)... »

---

(1) Cf. *Ts'ien Han chou* k. 28, 下, f° 6 r° col. 10.

(2) M. Pelliot a déjà utilisé cette phrase. — Cf. *BEFEO*, IV, 1904, 192.

(3) C'est-à-dire à l'endroit où se jette dans le lac Lang le fleuve constitué par les deux rivières de Cheou-ling et de Lou-jong. M. Georges Maspero (p. 92, note 5) a traduit une partie de ce passag mais il a mal coupé sa phrase ; il faut certainement un point après les mots 謂之郎湖. Les deux mots 浦口 commencent la phrase suivante.

(4) M. Georges Maspero a donné (p. 92) de cette dernière phrase une traduction qu'il me paraît impossible d'accepter. Le texte dit : « 自湖南望外通壽泠從郎湖入四會浦. » La version qu'en donne M. Georges Maspero est la suivante : « A partir du lac en allant vers le Sud et se dirigeant vers l'extérieur, on arrive à Cheou-ling, et en suivant le lac Lang, on pénètre dans l'estuaire de Sseu-houei. » Il ne fait aucun doute, d'après le contexte, que le 湖 de 自湖南 désigne le lac Lang dont on vient de parler. La traduction de M. Georges Maspero conduirait donc à admettre que, parti du lac Lang vers le Sud, on arriverait à Cheou-ling, puis de nouveau au lac Lang, pour aboutir à l'estuaire de Sseu-houei. D'ailleurs Cheou-ling ne

Suit un passage relatif à la campagne de 446 que T'an Ho-tche 檀和之 mena contre le roi Fan Yang-mai. (Cf. Georges Maspero, p. 94 et ss.).

[*Ibid.*, f° 20 r° col. 7 (自四會南入...).]

« De Sseu-houei en entrant vers le Sud on peut trouver l'estuaire de Lou-jong. — En la 3ème année *t'ai-k'ang* 太康 des Tsin (282 A. D.) on supprima la chefferie générale des pays dépendant de la commanderie du Je-nan (日南郡屬國都尉); on établit à la sous-préfecture de Lou-jong, qui en dépendait, le chef-lieu de la commanderie du Je-nan ainsi que celui de l'ancien lieu de juridiction de la sous-préfecture de Siang-lin 象林. Le *Tsin chou ti tao ki* 晉書地道記 dit: « (Le chef-lieu de) la commanderie est à 200 *li* de distance du port de l'estuaire de Lou-jong; c'est l'ancien lieu de juridiction de la sous-préfecture de Siang-lin 象林縣 du Siang kiun 象郡 des Ts'in 秦. » A la 5e année *yong-ho* 永和 (349 A. D.) le *tcheng-si* 征西 Houan Wen 桓溫 chargea le *tou-hou* 督護 T'eng Tsiun 滕畯 de diriger les troupes du Kiao (-tcheou) et du Kouang (-tcheou); (T'eng Tsiun) attaqua Fan Wen à la sous-préfecture de Lou-jong, de l'ancien Je-nan, mais fut battu par (Fan) Wen: c'est bien cette localité. (T'eng Tsiun) se replia jusqu'à Kieou-tchen 九眞 où il exerça de nouveau ses soldats. Wen mourut de ses blessures et son fils Fo 佛 lui succéda. A la 7ème année (*yong-ho*, c. à. d. 351 A. D.), (T'eng) Tsiun et le *ts'eu-che* 刺史 du Kiao-tcheou, Yang P'ing 楊平 firent de nouveau avancer les troupes par le bras de rivière Cheou-ling, arrivèrent et s'arrêtèrent au lac Lang; ils attaquèrent (Fan) Fo à l'ancien chef-lieu du Je-nan... »

[*Ibid.*, f° 20 v° col. 9.]

« Le *Fou-nan ki* 扶南記 de K'ang T'ai 康泰 dit: « De Lin-yi au port de l'estuaire Lou-jong du Je-nan il peut y avoir environ 200 *li*. En partant de ce port dans la direction du Sud on arrive au Fou-nan; (pour se rendre) à divers autres pays on part généralement de ce port ». C'est pourquoi le *Lin-yi ki* dit: « Aboutissant aux limites lointaines des vastes océans, touchant aux extrémités des terres d'exil au delà desquelles il n'y a rien, ce pays est borné par des mers où passent (des barques) de tous les pays... »

[*Ibid.*, f° 23 r° col. 2 (朱吾縣浦今之封界...).]

« Le bras de rivière de la sous-préfecture de Tchou-wou sert de limite actuelle... Le *Tsin chou ti tao ki* dit: « La sous-préfecture de Tchou-wou qui dépend de la commanderie du Je-nan, est à 200 *li* de distance du

---

peut pas, d'après les autres passages du *Chouei king tchou*, être situé au Sud du lac Lang, et de plus il me paraît difficile de donner ici au mot 望 le sens de « se diriger vers ».

Je crois plutôt que la pensée de l'auteur est celle-ci: un observateur placé un peu au Sud de tout le système pourrait constater qu'après avoir passé à travers la région de Cheou-ling, le courant se dirige vers le lac Lang, le traverse et arrive à l'estuaire Sseu-houei avant de se jeter dans la mer.

chef-lieu de la commanderie. »... Le bras de rivière de Tchou-wou traverse le lac Wou-lao 無勞湖 ; l'eau du torrent de Wou-lao pénètre dans le bras de rivière de Cheou-ling... »

[*Ibid.*, f° 23 v°, col. 6 (...渡壽洽...).] (1)

« ...(Yuan Kien-tche) traversa le (bras de rivière de) Cheou-ling et arriva au bras de rivière de Wen kong 溫公. En la 3ème année *cheng-p'ing* (359 A. D.) Wen Fang-tche attaqua (et vainquit) Fan Fo à la baie et fixa la frontière à la limite du territoire de Yin-yang (2) ; il entra dans la baie de Sin-lo 新羅灣 et arriva au bras de rivière Yen hia appelé encore A-pen (焉下一名阿賁浦) ; il entra dans la baie de P'eng-long 彭龍 pour s'y mettre à l'abri des vents et des flots : c'est l'îlot maritime du Lin-yi. — En la 23ème année *yuan-kia* 元嘉 (446 A. D.) T'an Ho-tche 檀和之, *ts'eu-che* du Kiao-tcheou, prit K'iu-sou 區粟, puis, pavillons battants sur la mer, il se dirigea sur Tien-tch'ong 典沖 ; il eut une grande bataille avec les (soldats du) Lin-yi à la Tour des démons 鬼塔, sur la côte de la baie de P'eng-long. Puis il remonta et pénétra à Tien-tch'ong. Les Chams étant entrés dans le bras de rivière, il ordonna à ses troupes d'avancer en masse ; de cette façon il put se maintenir solidement (à Tien-tch'ong). A l'Ouest du bras de rivière c'est bien la capitale du Lin-yi, établie à Tien-tch'ong, à 40 *li* de distance du bord de la mer... »

[*Ibid.*, f° 25 v°; col 6 (建元二年...).]

« En la 2ème année *kien-yuan* (344 A. D.) (Fan Wen) attaqua le Je-nan, le Kieou-tö et le Kieou-tchen dont les habitants s'enfuirent et se dispersèrent (si loin) qu'il n'y avait plus de foyer à mille *li* (de distance). Puis il revint à (la capitale du) Lin-yi ; celle-ci est à une distance de 2.500 *li* du *tcheou* de Kouang (廣州). A l'angle Sud-Ouest des remparts (de la capitale) se trouvent de hautes montagnes et une longue chaîne de collines qui s'étendent sans interruption en une digue naturelle (3). Au Nord des collines (coule), tout près, un ruisseau ; la rivière Ta-yuan-houai 大源淮 sort aux frontières de Na-na-yuan 那那遠, (dessine) 3 longues îles accolées (4), disparaît dans la montagne,

---

(1) Je ne puis souscrire à l'opinion de M. Georges Maspero (p. 81, note 5) qui fait partir cette phrase des mots 自此還.... Ces derniers mots appartiennent au récit de l'expédition de Yuan Kien-tche. Cf. en effet l'extrait du *Tong-si yang-k'ao* 東西洋考, k. 12, f° 11 v° et *Song chou* 宋書, k. 97, f° 1 r° col. 9, où dans le récit des mêmes évènements le mot 還 correspond assurément au mot 還 du *Chouei king tchou*. De plus il me paraît difficile de supposer que Cheou-ling désigne ici la ville : 渡壽洽 ne peut se traduire par « pénétrer dans (la sous-préfecture ?) de Cheou-ling » car le mot 渡 implique, au propre, l'idée d'un cours d'eau traversé.

(2) 分界陰陽圻. Je ne vois pas d'autre traduction acceptable de ces cinq mots.

(3) Cette phrase paraît suspecte. Cf. en effet *Chouei king tchou* k. 36, f° 18 r° col. 4 et *supra* p. 18.

(4) 三重長洲.

s'infléchit à l'Ouest, protège le Nord et tourne vers l'Est. Au Sud de ces collines (coule) au loin un ruisseau ; la rivière Siao-yuan houai 小源淮 naît dans les limites de Song-ken 松根 et s'écoule par un torrent montagneux : elle disparaît dans les montagnes, tourne au Sud en un cours sinueux et revient vers l'Est se joindre au (Ta-yuan) houai pour arroser Tien-tch'ong.

« Cette ville fortifiée (de Tien-tch'ong) s'appuie au Sud-Ouest à des montagnes et donne au Nord-Est sur un cours d'eau. (Les eaux de) fossés parallèles coulent en un bras de rivière qui entoure le pied des murailles et qui, au-delà des fossés Sud-Est, continue à longer de près les remparts ; (le bras de rivière) est long dans la direction Est-Ouest et étroit dans l'étendue Nord-Sud ; du coté Nord, à l'extrémité occidentale, il tourne, s'infléchit et par une courbe pénètre (dans la ville). L'enceinte murée a 8 *li* et 120 *pou* de tour ; sur une muraille de briques de 2 *tchang* (de hauteur) s'élève un (second) mur de briques (haut) de 1 *tchang* et percé de meurtrières carrées. Sur les briques (du mur) sont placées des planches qui sont surmontées de pavillons à étages ; ces pavillons sont recouverts de toits qui supportent des tours dont les plus élevées ont 6 à 7 *tchang* et les plus basses 4 à 5 *tchang* de hauteur. (Toutes ces constructions) donnent l'impression rapide de hiboux dont les queues tournées vers le vent, effleureraient les nuages, suivraient les monts, regarderaient les eaux et d'un vol léger s'élèveraient jusqu'aux cimes escarpées des montagnes. Elles sont d'une architecture admirable mais inhabile (1). — L'étude des mœurs des Barbares anciens (du Lin-yi nous apprend que) quatre portes s'ouvrent dans les murailles (des villes). Celle de l'Est est la principale (2) et donne sur les rives des deux îlots de la (rivière) Houai 淮. Au détour d'un chemin se trouve une stèle ancienne, en écriture barbare, qui célèbre les vertus d'un roi précédent, (Fan) Hou-ta 胡達. — La porte de l'Ouest donne sur un double fossé, qui tourne au Nord et arrive à une colline ; c'est bien à l'Ouest de (cette) colline que coule (la rivière) Houai. — Par la porte du Sud on franchit le double fossé et on se trouve en face du retranchement de Wen kong 溫公. En la 2ème année *cheng p'ing* (358 A. D.), le *ts'eu-che* 刺史 du Kiao tcheou 交州 Wen Fang-tche 溫放之 tua Tou Pao 杜寶, *t'ai-cheou* 太守 du Kiao-tche, et le *pie-kia* 別駕 Yuan Lang 阮朗, puis attaqua Lin-yi. Après des combats sur terre et sur l'eau (Fan) Fo 佛 qui assurait lui-même la défense de la ville offrit à plusieurs reprises sa soumission, qui fut (enfin) acceptée; ceci fait qu'actuellement, à 5 *li* au Sud du rempart oriental de Lin-yi, se trouvent (encore) les deux fortifications de Wen kong (3). — La porte du Nord est sur la rive de la Houai ; (mais) la route est coupée et on ne passe pas. — A l'intérieur de

(1) 飛觀鴟尾迎風拂雲緣山瞰水騫翥嵬峨但制造壯拙.

(2) Exactement : la porte de devant 前門.

(3) Conclusion inévitable : Wen kong 溫公 « le Duc Wen ; M. Wen » désigne Wen Fang-tche.

l'enceinte (principale) il y a une petite enceinte de 320 *pou* de tour, des salles de réunion, des palais en briques dont les murs n'ont pas d'ouverture au Sud. Les deux extrémités de la longue crête du toit dans les bâtiments apparaissent au Sud et au Nord ; au Sud la partie opposée correspondante s'appelle *Si-k'iu* 西區. A l'intérieur de la ville (il y a) des collines caillouteuses ; en suivant le sens du courant de la rivière Houai on fait face au soleil (順淮面陽). S'ouvrant vers l'Est (se trouve) un palais dont les pièces volantes qui soutiennent les chevrons (榱) ont l'aspect de queues de hiboux ; les portes sont sculptées à jour et peintes en bleu, les allées enduites de vernis rouge, les chevrons ornés de jade ; (il y a d'autres) chevrons, quadrangulaires ou ronds et tous (sont taillés d'après) des modèles antiques [1]. Sur les pavillons et les palais, des colonnes s'élèvent, à une hauteur de 15 pieds au-dessus des remparts [2]. — Les excréments des bœufs [3] servent à enduire les murs qui (prennent ainsi un aspect) vert et brillant. .... Il y a (en tout) 8 lieux de culte, d'importances diverses, salles d'offrandes aux esprits (神祠) ou « tours des démons » 鬼塔 ; les terrasses à étages et les belvédères superposés ont un aspect pareil à celui des monuments bouddhiques (佛刹)... »

Les différents passages du *Chouei king tchou* que je viens de traduire renferment d'intéressantes données qui peuvent se répartir en deux groupes principaux : les unes touchant à la ville fortifiée de K'iu-sou, les autres à la première capitale connue du Lin-yi.

Où étaient situées et quelles étaient ces deux villes ?

Pour ce qui touche à la première, la ville forte de K'iu-sou 區粟, je crois pouvoir apporter ici des raisons suffisantes pour établir qu'elle doit être définitivement localisée dans les environs immédiats de l'actuelle ville de Huê. Quant à la seconde, la plus ancienne capitale du Lin-yi, il faut à mon avis la chercher sur l'emplacement des ruines de Trà-kiêu, au Quảng-nam. Pour conférer plus de force à ces hypothèses, j'aurai recours à des données historiques, géographiques et astronomiques tirées d'ouvrages anciens et nous verrons qu'elles se croisent et se confirment mutuellement.

La dynastie des Ts'in 秦 (255-206 avant J.-C.) avait étendu jusqu'à l'Extrême Sud ses rapides conquêtes et avait institué, en 214 avant J.-C., la

---

(1) Ce passage du *Chouei king tchou* est bourré d'allusions aux textes chinois anciens allusions qu'il serait trop long de faire ressortir ici.

(2) 閣殿上柱高城餘五.

(3) L'édition du Wou-ying tien écrit « 牟 屎 » ce qui ne présente aucun sens. Mais les éditeurs du *Yi-king tu ts'ong-chou* (k. 36, f° 18 r° col. 6) ont fait la correction « 牛 屎 » qu'il me paraît difficile de ne pas accepter. — Nous avons donc ici un second renseignement sur les enduits utilisés par les Chams. Nous avons vu plus haut (p. 16) qu'ils employaient aussi une chaux faite d'écailles d'huîtres.

commanderie méridionale de Siang 象 [1]. — Jusqu'où descendait cette commanderie de Siang ? M. Chavannes [2] la fait correspondre en gros au Tonkin. J'inclinerais, pour mon compte, à l'étendre beaucoup plus vers le Sud. C'est, en effet, cette même commanderie de Siang qui passa en 206 avant J.-C. au pouvoir des Han (206 avant-220 après J.-C.) et dont le nom fut transformé, en 111 avant J.-C., par l'Empereur Wou 武 (140-87 av. J.-C.) en commanderie du Je-nan. [3] Lieou Tchao 劉昭 qui, au début du VI[e] siècle, compléta et commenta le *Heou Han chou* nous dit [4] : « (La commanderie du Je-nan) est la commanderie de Siang des Ts'in dont l'Empereur Wou changea le nom ; elle est à une distance de 13.400 *li* de Lo-yang. » Relevons dans les notes du même auteur [5] que la commanderie de Kieou-tchen 九眞 était, à la même époque, à 11.580 *li* de Lo-yang. Un simple calcul nous indique donc que sous les Han, la commanderie du Je-nan était à une distance de 1.820 *li* de celle de Kieou-tchen. Or nous savons avec certitude que Kieou-tchen c'est le Thanh-hóa actuel. Dès lors il faut reporter le Je-nan des Han assez loin au Sud de Thanh-hóa. Les distances en *li* pouvaient être calculées de chef-lieu à chef-lieu mais aussi de frontière à frontière et je n'accorde naturellement à ces calculs qu'une valeur relative, mais, en tout cas, 1820 *li* ne font pas moins de 800 à 900 kilomètres et en laissant une marge assez grande pour les erreurs possibles on voit qu'il faut chercher assez loin dans le Sud, peut-être jusqu'au delà de la province de Bình-định, la limite méridionale de l'ancienne commanderie du Je-nan des Han et par conséquent de celle de Siang des Ts'in. Quant à la frontière septentrionale il faut la fixer à la chaîne montagneuse de Heng-chan 橫山 (sino-ann. : Hoành-sơn) où s'ouvre la porte d'Annam, bien connue des Européens. M. Pelliot a été le premier à déterminer cette limite septentrionale (cf. *BEFEO*, IV, 1904, 190 et notes). Sur la limite méridionale M. Pelliot n'a point donné son avis, mais il a récemment (T'oung Pao, 1912, 459, note 3) proposé de placer du côté de Tourane la partie la plus méridionale de la commanderie du Je-nan. Je viens de montrer qu'il faut descendre encore plus vers le Sud. L'auteur annamite du *Đại-nam nhứt thống chí* 大南一統志,

---

(1) Cf. Éd. Chavannes, *Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, II, 168 : « La trente-troisième année (214 avant J.-C.) il envoya tous les vagabonds invétérés et les boutiquiers conquérir le territoire des Lou-leang ; il en fit les commanderies de *Koei-lin*, de *Siang* et de *Nan-hai*. »

(2) Cf. *Mém. hist.*, II, 168 et *BEFEO*, III, 1903, 234, note 2.

(3) Cf. *Ts'ien Han chou*, k. 28 下, f° 6 r° col. 9 et *Heou Han chou*, k. 33 f° 8 r° col. 2.

(4) Cf. *Heou Han chou*, k. 33, f° 8 r° col. 2. — Notons que le chapitre 33 du *Heou Han chou* fait partie des traités 志 ; il faut probablement l'attribuer à ce même Lieou Tchao qui acheva les traités du *Heou Han chou* sur des notes réunies un siècle plus tôt par Fan Ye 范曄 († en 445) et surtout par Sie Yen 謝儼, collaborateur de Fan Ye. Cf. Chavannes, *Trois généraux chinois*... T'oung Pao, 1906, p. 214 et 215.

(5) Cf. *Heou Han chou*, k. 33, f° 7 v°, col. 13.

géographie parue sous l'Empereur actuel d'Annam, fixe la chaîne dite 大嶺 pour limite méridionale à la commanderie du Je-nan [1]. Cette chaîne se place à la frontière des provinces de Phú-yên et de Khánh-hoà; c'est elle dont le prolongement forme le Cap Varella. Je propose donc de situer le Je-nan des Han entre la porte d'Annam et le Cap Varella. — C'est entre ces limites assez éloignées qu'il faut placer du Nord au Sud, dans un ordre qui n'a pas encore été parfaitement déterminé, les 5 sous-préfectures qui sous les Han appartenaient à la commanderie du Je-nan. M. Pelliot (*BEFEO*, IV, 1904, p. 189, note 3) a remarqué que l'ordre de l'énumération des villes en question était différent dans le *Ts'ien Han chou*, dans le *Heou Han chou* et dans le *Tsin chou*. Le *Ts'ien Han chou* (k. 28, 下, f° 6 r° col. 9) dit: « Il y a cinq sous-préfectures (dans la commanderie du Je-nan): Tchou-wou 朱吾, Pi-ying 比景, Lou-jong 盧容, Si-k'iuan 西捲, Siang-lin 象林. » Nous savons, dit M. Pelliot (*loc. cit.*), « que la commanderie était à Tchou-wou et il est assez vraisemblable que ce siège ait été vers le Nord de la commanderie, afin d'être en relations plus faciles avec le reste de l'Empire, et puisque le dernier nom du *Ts'ien Han chou* est celui de Siang-lin qui était la sous-préfecture la plus méridionale il se pourrait que nous eussions là du Nord au Sud, la position relative des cinq sous-préfectures de l'ancien Je-nan; mais c'est une simple hypothèse. » Je dois dire, d'abord, que cette hypothèse perd une singulière partie de sa force si l'on remarque que Tchou-wou n'était nullement le chef-lieu de la commanderie du Je-nan sous les Han. A plusieurs reprises ce renseignement est bien donné dans le chapitre géographique de l'*Ancienne histoire des T'ang* (k. 41, f° 35 v° et 36 r°) d'où, sans doute, l'a tiré M. Pelliot. Mais, malgré cette autorité, je ne crois pas que nous puissions écarter d'office la note de Ying Chao 應劭, auteur de la fin du II[e] siècle de notre ère, qui nous a été conservée par le *Chouei king tchou* (cf. *supra* p. 18). « Le Je-nan est l'ancienne commanderie de Siang de l'époque des Ts'in 秦 ; en 111 av. J.-C. fut instituée la commanderie de Je-nan avec Si-k'iuan 西捲 pour chef-lieu. » De plus le *Heou Han chou* (*loc. cit.*) place la ville de Si-k'iuan en tête de l'énumération des 5 sous-préfectures du Je-nan. En outre le *Chouei king tchou* (*supra* p. 19) et le *Ts'ien Han chou* (k. 28 下, f° 6 r° col. 10, commentaire) reproduisent tous deux un passage d'un commentateur où il est dit : « Wang Mang (9-22 A. D.) changea le nom de Si-k'iuan en celui de Je-nan t'ing 日南亭 » ; or on sait que Wang Mang fit, vers l'année 15 de notre ère, changer presque tous les noms administratifs et qu'entre autres le *kiun* 郡 devint le *t'ing* 亭 [2] et que sous ce nom furent désignés pendant quelques années les commanderies et leurs chefs-lieux. Enfin il ne faut pas oublier que sous les

---

[1] Cf. *Đại-nam nhất thống chí* k. 1, f° 1 r° et k. 13, f° 16 r°. Je ne sais d'où ce renseignement est tiré ; mais il me paraît exact et je n'hésite pas à l'adopter.

[2] Cf. *Ts'ien Han chou* k. 99, 中 f° 11 v°, 12 r° et v°.

Tsin (265-317-420 A. D.) le siège de la commanderie fut installé, en 282 A. D., à Lou-jong et que le *Tsin chou ti tao ki* note même expressément : « La sous-préfecture de Tchou-wou dépend de la commanderie du Je-nan et est à 200 *li* de distance du siège de la commanderie (¹) ». Si la commanderie avait été installée à Tchou-wou, qui se trouverait d'après l'hypothèse de M. Pelliot au Nord de Lou-jong, il semble difficile d'admettre, et même de supposer, qu'on l'ait fait descendre plus au Sud à une époque où le Je-nan était en proie aux attaques répétées des Chams et avait même déjà perdu une importante partie de ses possessions méridionales. Il me paraît donc acquis que le chef-lieu de la commanderie du Je-nan n'était pas à Tchou-wou, sous les Han, mais à Si-k'iuan.

Quant aux positions relatives des cinq villes, elles ne sont établies avec certitude que pour les deux plus méridionales, Siang-lin d'abord et Si-k'iuan. Pour les trois autres Tchou-wou, Pi-ying et Lou-jong, elles restent à déterminer ; il faudra, je crois, tenir compte pour cela des notes très brèves que le *Chouei king tchou* (k. 36, fº 22 vº col. 4 et *ss.*) nous a conservées sur un itinéraire de Fan Wen et où il paraît donner l'ordre suivant, exactement contraire à celui du *Ts'ien Han chou* : Lou-jong, Pi-ying et Tchou-wou (²).

Quoi qu'il en soit, et pour en finir avec cette trop longue digression, la commanderie du Je-nan occupait sous les Han toute la partie de l'Annam actuel comprise entre la porte d'Annam au Nord et le cap Varella au Sud ; cette commanderie avait son siège à Si-k'iuan et comprenait 5 villes principales qui, du Sud au Nord, étaient Siang-lin, Si-k'iuan, Tchou-wou, Pi-ying, Lou-jong (l'ordre pouvant être interverti pour les trois dernières quoique toutes les apparences soient en faveur de celui que j'indique).

C'est au Sud de cette commanderie du Je-nan, par conséquent dans la région comprise entre Nha-trang et Phan-rang qu'a dû se constituer au début de notre ère le groupement cham qui devait d'abord inquiéter la commanderie, puis, après s'être donné l'importance d'un royaume indépendant, la ronger peu à peu du Sud au Nord et l'absorber presqu'entièrement.

M. Pelliot et après lui M. Georges Maspero ont étudié les textes chinois qui permettent d'écrire d'une manière assez précise l'histoire de la constitution du royaume de Lin-yi. Ces textes signalent au début « les Barbares d'au delà de Siang-lin » puis notent expressément la fondation d'un royaume dans les 10 dernières années du IIᵉ siècle. « Il n'est pas dit, ajoute M. Georges Maspero (p. 68), le nom du royaume qu'il [K'iu-lien] fonde ainsi, mais comme tous les textes représentent les rois du Lin-yi comme ses successeurs il n'est pas douteux que ce soit le Lin-yi, c'est-à-dire le Champa, ou pour parler exactement l'ancien

---

(¹) Cf. *Chouei king tchou* k. 36, fº 23 rº col. 5 *et supra* p. 20 et 21.

(²) Quelques autres passages pourront être aussi utilisés tel ceux du *Tsin chou ti tao ki* qui place Tchou-wou à 200 *li* de Si-k'iuan et Lou-jong à 300 *li* de la même ville.

Champa. » Il y a, je crois, d'autres raisons à invoquer pour étayer plus solidement cette théorie. Je noterai d'abord que quelques textes sont plus précis que ne le croit M. Georges Maspero. Par exemple, le *Kieou T'ang-chou* (k. 41, f° 36 r° col. 10) dit : « 象林縣人區連殺縣令自稱林邑王[1]. Un homme de la sous-préfecture de Siang-lin, K'iu-lien, tua le sous-préfet et se proclama roi de Lin-yi. » Je dis *de* Lin-yi et non *du* Lin-yi, car il me paraît pour ainsi dire certain que Lin-yi désignait exclusivement, à l'origine, une ville et mieux la ville de Siang-lin. Siang-lin, « Lin de Siang », tire certainement son nom de celui de la commanderie de Siang dont elle dépendait. Il me paraît logique de supposer qu'après le meurtre du sous-préfet et la prise de Siang-lin par K'iu-lien, lorsque celui-ci eut constitué un royaume indépendant, il installa sa capitale à Siang-lin même et que les Chinois désignèrent dès lors la nouvelle capitale par le nom de Lin-yi 林邑 « capitale Lin » (sous-entendu : de Siang). Ainsi *Lin-yi* aurait été le premier nom chinois de la première capitale chame et par une extension naturelle ce nom aurait aussi servi à désigner tout le royaume de l'ancien Champa. C'est ainsi que je propose d'expliquer le nom de Lin-yi.

Dès le début du III[e] siècle, les anciens Chams étaient donc solidement installés à Lin-yi, la Siang-lin ancienne ; c'est cette première capitale que nous essaierons de localiser tout à l'heure. — Vers le milieu du même siècle, le Lin-yi fit de sérieux efforts pour s'étendre vers le Nord ; en 248 ses soldats envahirent le territoire de la sous-préfecture de Cheou-ling 壽泠 qu'ils annexèrent aussitôt à leur royaume [2]. Cette sous-préfecture de Cheou-ling, dont nous n'avions pas encore entendu parler, fut instituée par la dynastie des Wou (222-280) sur le territoire de la sous-préfecture de Si-k'iuan et ce furent les Tsin 晉 occidentaux (265-317) qui, en 289 A. D., consacrèrent cette création en divisant la sous-préfecture de Si-k'iuan [3]. Cheou-ling était par conséquent très rapprochée de Si-k'iuan, chef-lieu de la commanderie du Je-nan des Han. Nous voyons donc que, de cette commanderie, les anciens Chams avaient réussi dès le III[ème] siècle à s'emparer de deux importantes régions méridionales, celle de Siang-lin et celle de Si-k'iuan. Leur expansion se portait, irrésistible, vers le Nord ; mais il fallait conserver ces territoires après les avoir conquis ; des alternatives d'avance et de recul firent sentir aux guerriers du Lin-yi la nécessité d'établir un point d'appui solide à la limite même de leurs récentes conquêtes, dans la région de Si-k'iuan. Le *Lin-yi ki* (cf. *supra*, p. 13)

---

(1) Voir encore *Heou Han chou* (k. 33, f° 8 r° col. 3) où Lieou Tchao, commentateur qui écrivait au début du VI[e] siècle, ajoute après la mention de *Siang-lin* les mots : « 今之林邑國, c'est aujourd'hui le pays de Lin-yi. » Ajoutez à ces textes un passage fort intéressant du *Ming yi-t'ong-tche* que je signale *infra*.

(2) Cf. *supra* p. 18 et Georges Maspero, p. 71.

(3) Cf. *Song-chou* 宋書 k. 38 f° 21 v° col. 11.

nous dit que tout le matériel de guerre des Chams était concentré dans la ville forte de K'iu-sou 區粟, place d'une grande importance stratégique, située à 400 *li* environ de Lin-yi. A son tour le *Chouei king tchou* (*supra* p. 18 et 19) nous apprend que la rivière de Cheou-ling passe au Sud des remparts de K'iu-sou. Donc nous pouvons déjà situer en gros K'iu-sou dans la région de Cheou-ling ; or, je viens de montrer que la sous-préfecture de Cheou-ling avait été instituée sur le territoire de la sous-préfecture de Si-k'iuan : K'iu-sou ne peut donc pas avoir été très éloignée de Si-k'iuan. D'autre part le *Chouei king tchou* (*supra* p. 18) ajoute que dans la campagne de l'année 248 le Lin-yi s'empara de la région de Cheou-ling. Le nom de K'iu-sou n'apparaît pas avant l'époque de cette incursion chame et le *Chouei king tchou* (527 A. D.), qui est l'ouvrage le plus ancien où soit noté ce nom, prend soin d'ajouter que les textes anciens sont tous muets sur ce nom et l'identifie nettement à Si-k'iuan (cf. *supra* p. 19). Cette hypothèse est parfaitement acceptable géographiquement et historiquement ; je ne vois aucune donnée qui puisse l'infirmer et elle me paraît même être la seule qui puisse convenir. K'iu-sou et Si-k'iuan désigneraient donc le même point ; mais pourquoi cette différence de noms ? Je crois que ce nom de K'iu-sou 區粟, qui n'a pas de sens en chinois, est une transcription. Il est en tout cas intéressant de remarquer que la première syllabe *K'iu* 區 réapparaît dans le nom des Barbares *K'iu-lien* 區憐 qui désigne la peuplade des « sauvages » dans lesquels on s'accorde à voir les anciens Chams d'avant le Lin-yi, dans celui de *K'iu-lien* 區連 le premier souverain du Lin-yi et enfin dans le nom d'une partie de l'habitation chame : *si-k'iu* 西區. Si, comme tout paraît le faire croire, K'iu-sou est un nom purement cham il se peut fort bien qu'il ait remplacé celui de Si-k'iuan, pour désigner la ville et la région que les Chams venaient de conquérir. Il faudrait donc chercher à Si-k'iuan même la forteresse avancée que les Chams avaient établie au IIIe siècle, à l'extrémité septentrionale de leurs possessions.

Mais où faut-il situer Si-k'iuan et partant K'iu-sou ?

Voici les principaux renseignements relatifs à Si-k'iuan K'iu-sou que nous possédons :

La commanderie du Je-nan, sous les Han, qui ne devait pas dépasser au Nord la porte d'Annam et au Sud le cap Varella, avait Si-k'iuan pour capitale. Cette capitale était la quatrième ville importante de la commanderie en partant du Nord ; elle devait par conséquent être assez éloignée de la frontière septentrionale de la commanderie ; nous savons d'autre part qu'elle était située à 400 *li* (200 kilomètres environ) de la 5e ville, la plus méridionale, Siang-lin, qui, sous le nom de Lin-yi, devait devenir la première capitale chame. Je ne connais pas les distances exactes qui séparaient les quatre plus septentrionales des cinq villes importantes du Je-nan des Han : Lou-jong, Pi-ying, Tchou-wou et Si-k'iuan. Mais, pour pousser jusqu'au bout mon hypothèse sur la géographie ancienne de la commanderie, je pense qu'on me permettra de supposer qu'aux environs de l'ère chrétienne les centres principaux du Je-nan n'étaient pas

plus rapprochés les uns des autres que ne le sont aujourd'hui les villes importantes situées entre l'actuelle Porte d'Annam et l'actuel cap Varella. Je m'explique : il n'est pas ici question d'identification précise et je ne veux pas dire, par exemple, que Lou-jong ou Pi-ying soient Đồng-hới ou Quảng-trị parce que ces deux villes sont les plus importantes à partir du Sud de la porte d'Annam. Mais puisque nous avons trois premières villes importantes à placer successivement au Sud de la porte d'Annam, je crois simplement raisonnable d'admettre qu'elles devaient être situées sur une longueur de pays qui s'étendait au moins jusqu'à Quang-tri. En étudiant minutieusement les données du *Chouei king tchou*, je crois que nous pourrions avoir sur ce point des précisions intéressantes ; mais ces dernières ne sont pas indispensables pour ma démonstration. La 4e ville, Si-k'iuan, ne pouvait donc, à mon avis, se trouver au Nord des environs immédiats de Quang-tri : premier point de départ. Si-k'iuan était située à 400 *li* de la 5e ville qui, elle-même, pouvait ne pas se trouver immédiatement sur la frontière Sud de la commanderie ; c'est une donnée qui nous permet de prendre un point de départ au Sud, à peu près la région de Quảng-ngãi. Ce serait donc dans la région comprise entre Quảng-

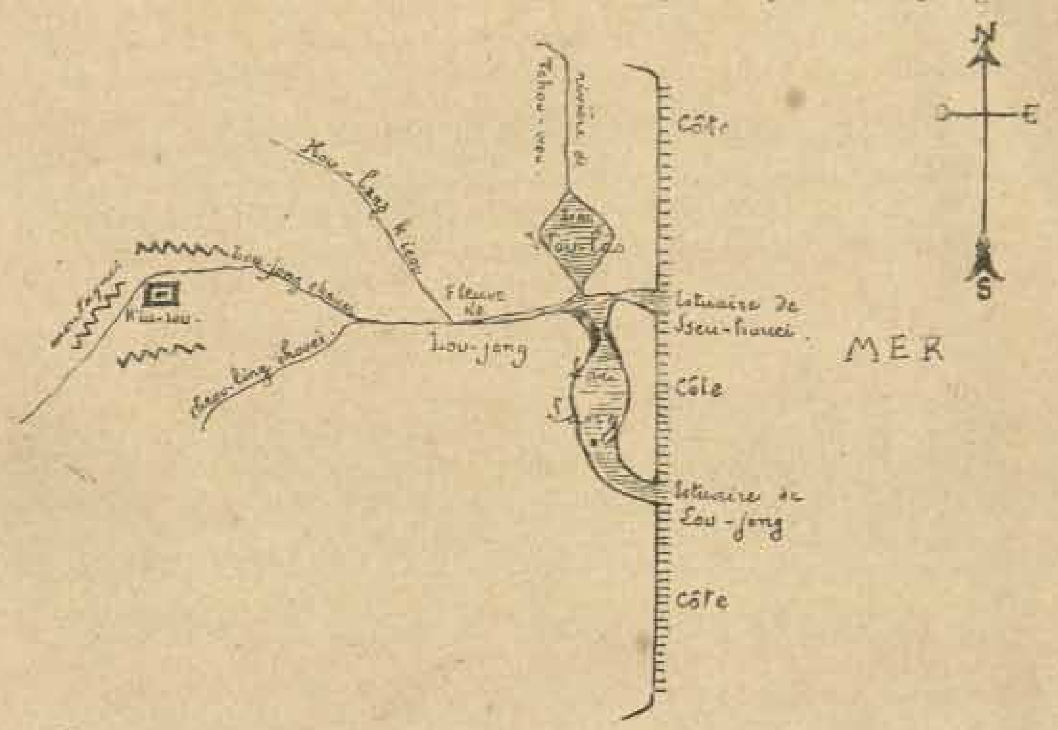


Fig. 1. — Croquis théorique de la région de Si-k'iuan — K'iu-sou d'après les données du *Chouei king tchou*.

trị et Quảng-ngãi qu'il faudrait chercher Si-k'iuan-K'iu-sou. C'est à ces vagues résultats qu'aboutiraient nos conclusions si nous n'avions pas pour nous aider certains passages du *Chouei king tchou* que j'ai traduits plus haut.

Par bonheur, cet ouvrage nous a transmis des données assez précises sur la topographie des environs de Si-k'iuan. Conquise en 248 par les Chams, Si-k'iuan est organisée, environ un siècle plus tard, en ville forte sous le nom de K'iu-sou ; établie entre deux rivières, K'iu-sou est placée immédiatement au Sud de l'une d'elles, le Lou-jong chouei, de telle sorte que cette rivière, après avoir fait un coude du Sud-Ouest au Nord-Est, coule ensuite vers l'Est pour s'unir bientôt à la seconde rivière, le Cheou-ling chouei qui, elle, naît assez loin au Sud de K'iu-sou avant de remonter vers le Nord-Est pour se joindre au Lou-jong chouei. — De plus K'iu-sou est protégée par des montagnes sur trois côtés. Le fleuve formé du Lou-jong et du Cheou-ling réunis, que j'appellerai fleuve de Lou-jong, coule vers l'Est, se déverse dans un lac, le lac Lang, mêle ses eaux à l'estuaire Sseu-houei et — après avoir complètement traversé le lac Lang — se jette dans la mer par l'estuaire de Lou-jong ; cet estuaire de Lou-jong se trouve au Sud de l'estuaire Sseu-houei. D'autre part arrive du Nord le bras de rivière Tchou-wou qui se joint au fleuve de Lou-jong après avoir traversé le lac Wou-lao. Ces renseignements géographiques peuvent se traduire par le croquis théorique ci-contre. (Voir Fig. 1.)

Il ne reste plus qu'à chercher la région qui répond le mieux à cette description. Le simple examen d'une carte montrera que seule la région de Huê peut convenir non seulement parmi les points compris entre Quảng-trị et Quảng-ngãi, mais parmi tous ceux qui se trouvent entre la porte d'Annam et le cap Varella. La région de Huê convient même parfaitement : le fleuve Lou-jong serait la rivière de Huê ; le lac Lang serait l'immense lagune formée des lagunes de l'Est et de Càu-hai ; l'estuaire de Sseu-houei correspondrait à l'estuaire de Thuận-an et l'estuaire de Lou-jong à l'embouchure de la lagune de Càu-hai qui se trouve un peu au Nord du cap Ouest Chu-may [1]. Le lac Wou-lao serait la lagune de l'Ouest, et la rivière de Tchou-wou le canal naturel qui part de cette lagune pour aboutir à la rivière de Quảng-trị. Le Kou-lang k'ieou [2] pourrait être la rivière actuelle dite Bồ giang qui passe assez loin au Nord de Huê. Voilà pour la topographie générale qui correspond assez bien à celle du *Chouei king tchou*. Mais arrivons à la description détaillée des environs de la ville qui se trouve, d'après notre auteur, entre les deux rivières Lou-jong et Cheou ling avant leur confluent d'où naît le fleuve Lou-jong ; la rivière Lou-jong est naturellement la branche

---

(1) La rivière de Huê (fleuve de Lou-jong), d'après la conception du géographe chinois du début du VIe siècle, ne se jetait donc pas dans la mer par l'embouchure de Thuận-an (Sseu-houei) mais ne faisait qu'y mêler ses eaux, pour traverser complètement les lagunes de l'Est et de Càu-hai (lac Lang) et arriver enfin à l'océan par l'embouchure de cette dernière (Lou-jong). Le nom seul que le géographe donne à cet estuaire (l'estuaire de Lou-jong qu'il place au Sud de l'estuaire Sseu-houei) trahit cette conception.

(2) Petite rivière citée par le *Chouei king tchou* comme se jetant, en rive gauche, dans le fleuve Lou-jong.

principale de la rivière de Huê ; quant à la rivière de Cheou-ling, c'est probablement l'ancienne rivière de La-ỷ 羅 綺 dont le lit fut en partie utilisé vers 1836 pour établir le canal actuel de Phu-cam [1].

Immédiatement au Sud de la rivière de Huê devait donc se trouver l'ancienne ville fortifiée de K'iu-sou. Elle s'y trouve en effet ou plutôt les ruines de ses remparts s'y trouvent encore aujourd'hui, au lieu dit Ban bô [2] où les coupe la

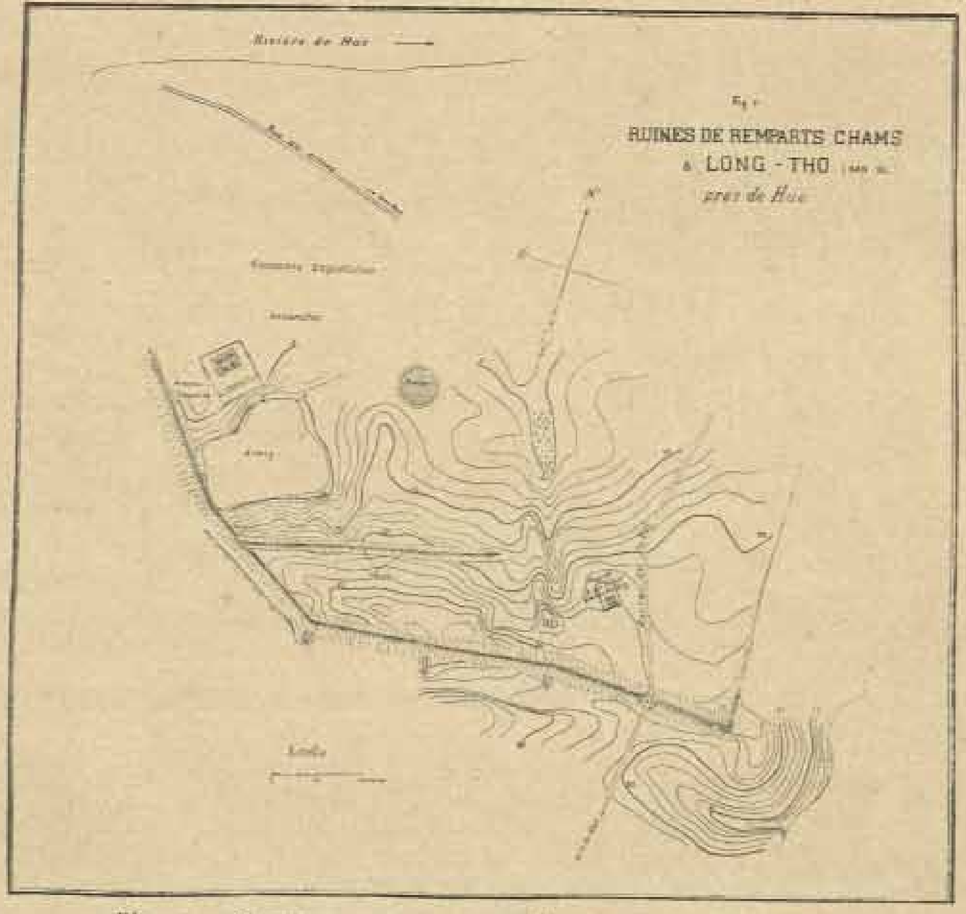


Fig. 2. — L'ancienne ville forte de K'iu-sou (Si-k'iuan des Han).

route moderne qui conduit au Tombeau de l'Empereur Tự-Đức [3]. A la ville ancienne que ces ruines évoquent conviennent merveilleusement certains

---

(1) C'est le seul détail qui ne cadre pas parfaitement avec les passages étudiés du *Chouei king tchou*. Encore l'hypothèse est-elle assez plausible. Cf. *Đại nam nhứt thông chí* k. 2, f° 31 r°.

(2) Pour tout ce passage, cf. carte de l'Annam au 1/25.000 du Service géographique de l'Indochine, n° 31.

(3) Voyez fig. 2 le plan des ruines en question, plan qui a été fort aimablement relevé par les soins de M. Masson, Ingénieur en Chef des Travaux publics en Annam.

détails de la description du *Chouei king tchou*: elle est environnée de collines; la rivière Lou-jong (rivière de Huê) se dirige d'abord vers l'Ouest (direction Ngọc-hồ, Tây-ấp), s'infléchit à l'Ouest (coude de Nam-ấp, Cưu-duy, Bà-tham), « protège » le Nord (direction Bà-tham), puis se dirige vers l'Est (direction de Nguyệt-biều) et passe au Nord de la ville fortifiée de K'iu-sou, avant d'arriver au Cheou-ling chouei (canal de Phu-cam ; ancienne rivière de 羅 綺). C'est exactement au Sud de cette partie de la rivière de Huê, entre Nguyệt-biều et le confluent du canal de Phu-cam que nous trouvons les ruines des remparts de K'iu-sou. Ces ruines ont été décrites par H. Parmentier dans le premier volume de son *Inventaire* (p. 512) et je n'ai pas l'intention de m'étendre plus longuement sur ces vestiges de l'ancienne ville forte des Chams. Je m'arrête dans cette démonstration délicate où j'espère n'avoir pas fait trop de faux pas (1) et je conclus en proposant de localiser définitivement à l'emplacement des ruines de Ban-bò, la ville forte chame K'iu-sou, établie elle-même à la place de Si-k'iuan des Han.

Une coïncidence inespérée, en ajoutant plus de force à cette première hypothèse, va me permettre d'en émettre une seconde pour ce qui touche à la première capitale du Lin-yi. K'iu-sou était, nous dit le *Chouei king tchou*, située à 400 *li* environ de la capitale du Lin-yi, l'ancienne Siang-lin ; 400 *li* font en gros 200 kilomètres, ce qui nous mène un peu après l'actuelle ville de Quảng-nam.

La capitale du Lin-yi est ainsi décrite par le *Chouei king tchou* (cf. texte complet *supra*, p. 22) :

« A l'Ouest du bras de rivière, c'est bien la capitale du Lin-yi, établie à Tien-tch'ong (2), à 40 *li* de distance du bord de la mer (3)..., à une distance de 2.500 *li* du *tcheou* de Kouang...; la rivière Siao-yuan houai tourne au Sud en un cours sinueux et revient vers l'Est se joindre au Ta-yuan houai pour arroser Tien-tch'ong. Cette ville s'appuie au Sud-Ouest à des montagnes et donne au Nord-Est sur un cours d'eau. Les eaux de fossés parallèles coulent

---

(1) Pour que cette démonstration soit à peu près complète, je dois dire un mot d'une identification qui est de tradition chez les auteurs annamites : les auteurs du *Cang muc* (sect. prél. k. 3, f° 21, v°) identifient ces ruines à la capitale chame Fo-che 佛 誓 (Vijaya). Encore que je me joigne à M. Pelliot pour élever contre cette identification les plus sérieuses objections (Cf. *BEFEO*, IV, 1904, 203 et ss.), ma thèse ne serait nullement affaiblie par la localisation dans la région de Huê de la ville de Fo-che qui devint capitale vers le début du XIe siècle et qui pourrait avoir été construite sur l'emplacement même de K'iu-sou, la ville forte du IIIe siècle.

(2) Ce nom de Tien-tch'ong 典 沖, dont je ne puis expliquer l'origine, paraît donc être un second nom de Lin-yi, la plus ancienne capitale chame.

(3) M. Pelliot (*loc. laud.*, p. 193-194) a signalé un passage du *Leang chou* (k. 54 f° 1 r°) où il est dit que « la ville est à 120 *li* de la mer 城 去 海 百 二 十 里 et à 400 li environ de la frontière du Je-nan. » Je reconnais que s'il visait réellement notre première capitale ce texte serait assez embarrassant. Mais rien ne prouve que la ville de Lin-yi, peut-être même qu'une capitale, soit visée par ce texte.

en un bras de rivière qui entoure le pied des murailles et qui, au-delà des fossés Sud-Est, continue à longer de près les remparts ; le bras de rivière est long dans la direction Est-Ouest et étroit dans l'étendue Nord-Sud ; du côté Nord, à l'extrémité occidentale, il tourne, s'infléchit et par une courbe pénètre dans la ville. L'enceinte murée a 8 *li* et 120 *pou* de tour ; sur une muraille de briques de 2 *tchang* de hauteur s'élève un second mur de briques haut d'un *tchang*... quatre portes s'ouvrent dans les murailles de la ville. Celle de l'Est est la principale et donne sur les rives des deux îlots de la rivière Houai ; au détour d'un chemin se trouve une stèle ancienne en écriture barbare qui célèbre les vertus d'un roi précédent, Fan Hou-ta ; la porte de l'Ouest donne sur un double fossé qui tourne au Nord et arrive à une colline à l'Ouest de laquelle coule la rivière Houai. Par la porte Sud on franchit le double fossé et on se trouve en face du retranchement de Wen-Kong. La porte du Nord est sur la rive de la Houai ; mais la route est coupée et on ne passe pas. A l'intérieur de la grande enceinte il y a une petite enceinte de 320 *pou* de tour... »

La première capitale du Lin-yi se trouvait donc un peu au Sud de Quang-nam à 20 kilomètres environ du bord de la mer, sur une rivière formée de deux cours d'eau. A moins de dépasser Quang-ngai au Sud, il faut chercher Tien-tch'ong sur une des branches du système fluvial dont l'embouchure se trouve en face de Culao Cham, soit sur le Sông Ba-rèn, soit sur le Sông Thu-bồn. Une ligne qui serait tracée à 20 kilomètres environ du bord de la mer couperait à peu près le delta du Quảng-nam à 117 G 66', un peu à droite de la verticale de 60' marquée sur la carte au 1 : 100.000e de Tourane. A l'intersection de cette ligne et du Sông Thu-bồn et environs immédiats du point d'intersection, rien ne paraît devoir retenir notre attention : aucune ruine, aucun vestige. En revanche cette ligne coupe le Sông Ba-rèn exactement au point archéologique bien connu sous le nom de Trà-kiệu. La première capitale du Lin-yi, Tien-tch'ong aurait donc été très probablement située à Trà-kiệu : voilà où nous conduisent les différentes remarques que m'ont suggérées les passages du *Chouei king tchou*. Mais il n'y a que probabilité ; cette probabilité se transforme à mon sens en certitude grâce à quelques indications précieuses dont je suis redevable à M. Parmentier, Chef du Service archéologique de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Dans son *Inventaire des Monuments Chams de l'Annam* (vol. II, p. 375, note 1, ouvrage actuellement sous presse et que M. Parmentier a bien voulu me communiquer en épreuves) il écrit en effet en visant un passage des *Deux Itinéraires* de M. Pelliot : « C'est une erreur de dire qu'on n'a pas retrouvé au Quảng-nam d'enceinte considérable qui puisse correspondre au passage du *Chouei king tchou* cité, p. 192. Il y a, au contraire, l'enceinte en briques de Trà-kiệu, à 15 kilomètres de Mĩ-sơn, à 20 kilomètres de Đồng-dương et sur la route naturelle qui unit ces deux points en contournant l'infranchissable montagne. Bien plus, certains détails de la description chinoise semblent s'appliquer étrangement au site même et aux restes de Trà-kiệu.

Nous allons les passer en revue : « L'enceinte a 8 *li* et cent pas de tour. Elle est formée d'une assise de briques... surmontée d'un mur de briques... » Les restes de la citadelle sont trop peu importants pour qu'on puisse déterminer exactement la dimension de l'enceinte. Mais si elle s'appuyait d'un côté, comme c'est l'habitude, au fleuve et de l'autre aux larges mouvements de terrain opposés, elle pouvait aisément occuper un carré de 1 kilomètre de côté. Quant au mur, il était en briques et ses débris étaient assez importants pour qu'on ait pu bâtir de leurs décombres la grande église et la mission voisines. « L'enceinte est percée de quatre portes dont la porte de l'E. est considérée comme la principale ; de ce côté de l'E. coulent les deux branches de la rivière Houai. » La face E. est à Trà-kiệu, celle dont le dégagement est et fut toujours le plus aisé et au N. E. coulent divers bras de la rivière « et une stèle en caractères barbares célèbre les louanges du roi Hou-ta. » Or, sur la berge de l'un d'eux, est la grande inscription de Hòn Cuc, à 4 kilomètres à l'O. un peu N. Les inscriptions antérieures au VII[e] siècle sont trop rares, alors que l'habitude de les écrire sur des parois naturelles de rochers et en caractères énormes eût dû assurer leur conservation, pour que la coïncidence ne paraisse pas presque péremptoire, malgré l'inexactitude de la position. Ajoutons qu'une inscription en caractères énormes comme celle de Hòn Cuc est bien de celles qui seules peuvent frapper un étranger. Fan Hou-ta, qui vit au début du V[e] siècle, peut fort bien être le roi Bhadravarman auteur de l'inscription de Hòn Cuc et M. Maspero, dans son *Royaume du Champa* (XI, p. 347), propose de les identifier. « Vis-à-vis de la porte de l'O., il y a un double fossé qui du côté du N. s'incurve en montant sur une colline. » Il y a sur cette face un petit bras perpendiculaire au fleuve qui semble correspondre aux restes de la partie basse de ce fossé et l'angle S.-O. s'appuie à un mamelon. « Par la porte du S. on traverse un double fossé et l'on se trouve en face des deux murs de M. Wen. » La face S. ne donne lieu à aucune remarque ; disons seulement qu'elle est dominée par une petite hauteur et qu'il serait fort naturel que les Čams aient protégé plus fortement cette face, moins défendue par la nature. Peut-être aussi y eut-il là une baille comme nous en voyons une entre la montagne et la citadelle de Thành-hồ. « La porte du N. est au bord du Houai, la route est coupée de ce côté. » C'est bien en effet au N. de l'ancienne capitale que coulait le bras principal du fleuve ; il s'est déplacé depuis, au profit d'un bras sans doute autrefois moins important et plus éloigné de la citadelle ; mais, même réduit à peu de chose, le bras qui passe devant celle-ci en rend encore l'accès direct impossible par le N. « Dans la ville, il y a une seconde enceinte de 320 pas de tour. » Au centre de la citadelle de Trà-kiệu s'élève la très curieuse petite colline de Bửu-chau qui n'est peut-être pas naturelle. La plate-forme qui la termine n'atteint pas 50 mètres de côté, ce qui n'est pas loin de 80 pas ; ses pentes rapides en eussent fait un réduit très fort. « Huit temples s'élèvent dans la ville. » Un nombre assez considérable de fort belles sculptures sur pierre d'allure fort ancienne proviennent de Trà-kiệu et un petit sanctuaire s'est élevé autrefois sur la

colline. Le premier monument čam en briques conservé étant du VII[e] siècle, il est vraisemblable que les temples antérieurs étaient en bois et leur destruction complète par le vainqueur est alors explicable. Donc, en résumé, aucune impossibilité : par contre toute une série de probabilités. »

On voit donc que les deux hypothèses émises dans les pages précédentes localisation de K'iu-sou aux ruines chames du Sud-Ouest de Huế et identification de la première capitale du Lin-yi à Trà-kiệu paraissent se confirmer mutuellement. Aucune indication connue jusqu'ici ne paraît devoir leur être opposée. Les données astronomiques, si imprécises soient-elles, ajouteraient plutôt aux raisons que nous avons de les adopter. Les identifications que je crois avoir établies entraînent naturellement une série de conséquences que je ne puis songer à envisager ici. Dans ce compte-rendu, je n'ai pu donner que le résultat brutal de mes recherches ; mais il sera intéressant, le jour où l'on tentera d'écrire la géographie historique de l'Annam, de rapprocher de ces conclusions et de vérifier sur elles toute une série d'indications de détail (distances entre divers points, itinéraires, etc.) éparses dans le *Chouei king tchou* et dans quelques autres ouvrages ; il faudra pour cela faire une étude critique du chapitre 36 en utilisant les copieux commentaires qui en existent et les croquis intéressants de Yang Cheou-king 楊守敬. Souvent même les résultats dépasseront les points de détail ; c'est ce que nous constaterons par exemple dans la question de Culao Cham qui semble par le fait résolue comme l'avait prévu M. Pelliot (*BEFEO*, IV, 1904, 198 et suiv.)

En laissant le *Chouei king tchou* pour passer au *Tao-yi tche-lio* nous franchissons quelque 800 années et nous arrivons en plein XIV[e] siècle.

III. — *Tao-yi tche-lio* 島夷志畧. — Nous avons peu de renseignements sur l'auteur du *Tao-yi tche-lio* ; par quelques notices bibliographiques et par les préfaces de son ouvrage nous savons qu'il avait pour nom Wang Ta-yuan 汪大淵 (*tseu* : Houan-tchang 煥章) et qu'il était originaire de Nan-tch'ang 南昌, dans le Kiang-si. Il naquit aux environs de l'an 1300, sûrement avant l'année 1309, et dès l'âge de 20 ans, se mit à voyager. C'est vers 1329 qu'il dût partir, à bord d'un navire marchand, pour sa fructueuse exploration des mers du Sud ; au cours de ce voyage Wang Ta-yuan sut réunir de précieux renseignements sur la géographie, l'histoire, les mœurs et les produits des pays qu'il visita. Dès 1345, il était de retour en Chine où il se mit aussitôt à réviser et à compléter les notes prises pendant son voyage ; c'est dans le deuxième semestre de l'année 1349 qu'il acheva son *Tao-yi tche-lio* [1]. — Cet ouvrage resta très longtemps à l'état manuscrit et nous

(1) Rockhill (*Notes on the relation and trade of China with the eastern archipelago and the coasts of the indian Ocean during the fourteenth century*, T'oung Pao, 1913, p. 475) est un peu injuste quand il écrit que Wang Ta-yuan : « ... boldly asserted in his

en connaissons aujourd'hui les recensions manuscrites [1] de Hang-tcheou (*ms.* du *Sseu-k'ou ts'iuan-chou* établi sur l'exemplaire que possédait la famille Fan 范 dans son *T'ien yi ko* 天一閣) ; de Nankin (*ms.* provenant du *Chan-pen chou-che* 善本書室 de la famille Ting 丁 et qui a probablement été établi sur le *ms.* précédent). A ces recensions manuscrites il faut ajouter deux éditions imprimées : *a*) la première, parue en 1892, dans le *Tche-fou tchai ts'ong-chou* 知服齋叢書 de M. Long Fong-piao 龍鳳鑣, originaire de Pékin ; *b*) la seconde, parue en 1912-1913, dans la revue d'érudition *Kou-hio houei k'an* 古學彙刊, avec des notes de M. Chen Ts'eng-tche 沈曾植 [2]. Je me suis servi des deux dernières éditions pour les notes qui vont suivre. — Le *Tao-yi tche-lio* décrit 99 pays différents. La section sur le Champa 占城 est la 8e et dit :

Preface that all he wrote was based on personal observation. » Il n'y a, jusqu'ici, aucune préface connue de Wang Ta-yuan et on ne peut lui tenir rigueur d'une prétention qu'il n'a jamais émise. En réalité, le renseignement de M. Rockhill provient d'un passage mal lu d'une préface du 23 janvier 1350 (et non 1349 comme l'indique M. Pelliot dans le *T'oung Pao*, 1912, p. 451, note 2) où Wou kien 吳鑑 dit : « (Wang Ta-yuan) fit un ouvrage où étaient notés tous les faits dont il avait été le témoin pendant ses voyages ; il mit cinq années à le rédiger et à le corriger ; (une fois terminé ce livre) présenta de grandes divergences avec les premières notes (de l'auteur). » — Ce texte, tout en mettant les choses au point pour ce qui touche à la sincérité de Wang Ta-yuan, nous permet d'établir de manière assez précise la date de ses voyages et celle de l'achèvement de son travail. Cette préface du 23 janvier 1350 est la plus ancienne des préfaces du *Tao-yi tche-lio* ; d'autre part, un renseignement inséré dans cet ouvrage et déjà signalé par Ed. Huber dans notre *Bulletin* (IX, 1909, 586) se réfère aux mois de mai-juin 1349. En partant de la fin de 1349, cinq années comptées en remontant, d'après la méthode chinoise, nous conduisent en l'année 1345, date à laquelle Wang Ta-yuan était certainement de retour en Chine. De plus, un autre passage du *Tao-yi tche-lio*, article *Ta fo chan* 大佛山 (Ed. *Tche-fou tchai ts'ong-chou*, fo 25 ro ; éd. *Kou-hio houei-k'an* 下, f. 12 ro) nous apprend que le 12 novembre 1330 la barque qui portait Wang Ta-yuan s'arrêta à Ta-fo chan (至順庚午冬十月有二日因卸帆於山下...). Je crois qu'il faut placer Ta-fo chan quelque part dans l'île de Ceylan et il n'est pas déraisonnable de supposer que Wang Ta-yuan, qui s'arrêtait très souvent en cours de route, a consacré au moins une année pour aller de Chine à Ceylan. Nous avons donc deux dates sûres : Wang Ta-yuan était en plein voyage en novembre 1330 et de retour en Chine dès 1345. Puisqu'il dut partir pour son exploration des mers méridionales au plus tard en 1329, et que nous savons par la préface de Tchang Tchou 張翥 (1350) qu'il commença à voyager vers l'âge de 20 ans, Wang Ta-yuan est certainement né avant l'année 1309.

(1) Cf. Pelliot, T'oung Pao, juillet 1912 (xiii, 3), 450-1.

(2) Cf. *BEFEO*. xii (1912) no 9, 94 ; *ibid.*, xiii (1913) no 7, 41. — L'ouvrage de Wang Ta-yuan est décrit dans le *Catalogue* des bibliographes de K'ien-long (Ed. 1910, k. 71 fo 72 vo) ; dans le *Tou-chou min k'ieou-ki* 讀書敏求記 (Ed. du 小琅嬛僊館, k. 2, fo 51 ro) ; dans le *Chan-pen chou-che ts'ang-chou tche* 善本書室藏書志 (Ed. 1901, k. 12, fo 19 ro) et dans le *T'ien yi ko chou mou* 天一閣書目.

« Ce pays occupe (le centre) des voies maritimes ; (la ville) est voisine de Sin-tcheou 新州 et de Kieou-tcheou 舊州 ; la température s'y élève parfois brusquement. Les meilleures terres conviennent à la culture des céréales. On s'y plaît communément aux incursions et au pillage. Chaque année au 15e jour de la 1e lune et au 15e jour de la 12e lune tous les habitants sont autorisés à récolter le fiel de personnes vivantes pour le vendre aux familles des officiels ; ceux-ci en achètent à prix d'argent et mêlent ces fiels à une boisson fermentée qu'ils boivent en famille, disant que ce fiel en se répandant dans le corps fait chez les (autres) hommes naître la crainte de ceux (qui en absorbent) et préserve en outre des maladies infectieuses (1).

« Au pied des remparts (de la ville) l'eau coule en faisant maints détours. Les (marins des) jonques de mer entretiennent des relations (avec les habitants) ; s'ils s'arrêtent pendant plusieurs jours des barques viennent prendre des femmes qui montent à bord des jonques et s'y marient aux navigateurs (2). Lorsqu'ils partent, elles s'en séparent en versant des larmes ; l'année suivante, à l'arrivée des marins, les unions se renouent comme par le passé. Il arrive parfois qu'un (de ces marins), en proie aux difficultés (de la vie), parcourt en vagabond cette contrée ; cédant aux émotions du passé, la femme lui offre alors la boisson, la nourriture et les vêtements ; s'il revient elle lui fait encore de nouveaux présents et le reconduit (sans pouvoir le garder près d'elle) car si de tels sentiments existent bien, elle pense que, suivant l'usage, ils sont interdits sous cette forme. Les vêtements ressemblent à demi à ceux des Chinois ; (les habitants) se baignent trois ou quatre fois par jour et oignent leur corps d'une huile où sont mêlés le camphre et le musc. Pour établir leurs écrits ils tracent des caractères blancs sur des peaux noires. Ils font bouillir l'eau de mer pour avoir du sel et fermenter des grains de millet écorcé (小米) pour en faire du vin. Le pays produit du *hong-tch'ai* 紅柴, du *kia-lan mou* 茄藍木 (calambac, bois d'aigle), de l'étoffe *ta-pou* 打布 (ou: et fabrique des étoffes). Dans le commerce, on emploie des tasses en porcelaine bleue à fleurs, des ornements d'argent ou d'or pour la tête, des coupes à vin, des étoffes et des *chao-tchou* 燒珠 (perles brûlées ?). »

Le *Tao-yi tche-lio* renferme encore trois autres sections qui intéressent le Champa par contre-coup. Ce sont la 9e section sur le Min-to-lang 民多朗, la 10e sur le pays de Pin-t'ong long 賓童龍 et la 13e sur le Je-li 日麗.

Sur le pays de Min-to-lang, qui n'apparaît à ma connaissance dans aucun autre texte, le *Tao-yi tche-lio* ne donne que d'assez vagues indications. C'est, dit-il en substance, un point important qui donne sur la mer ; le pays est fertile et le riz et les céréales y viennent en abondance. Hommes et femmes coiffent leurs

(1) Sur la récolte du fiel voir PELLIOT, dans *BEFEO*, II, 1902, 51-52.

(2) Cette pratique du mariage à court terme est courante à Huế encore aujourd'hui dans le monde des marins entre Thuận-an et Gia-hội.

cheveux en chignon et portent une courte tunique noire avec un court pantalon d'étoffe bleue. On y fore des puits ; les habitants extraient le sel de l'eau de mer et fabriquent du vin de millet. Il y a un chef du pays qui punit très sévèrement les voleurs et leurs familles. Le pays produit du bois de *wou-li* 烏梨木, du bois de santal musqué 麝檀, des peaux de bœufs et de daims, etc. ; on y fait le commerce de vases de cuivre, des étoffes de Java, etc. — Quel est ce pays de Min-to-lang ? Quoiqu'il faille le situer très près du Champa, il est à distinguer de Pāṇḍuraṅga. J'inclinerais à retrouver dans Min-to-lang le nom du pays de Pin-t'o-ling 賓陁陵 que Tcheou K'iu-fei 周去非 cite à côté du pays de Pāṇḍuraṅga dans son *Ling-wai tai-ta* (XIIe siècle). Ce passage de Tcheou K'iu-fei, déjà traduit par M. Pelliot (*BEFEO*, III, 1903, 650) dit : « Comme pays dépendant (du Champa) il y a le royaume de Pin-t'ong-long 賓瞳龍 et le royaume de Pin-t'o-ling 賓陀陵... » M. Pelliot (*loc. laud.* note 2) pense que ces deux formes répondent probablement au seul nom de Pāṇḍuraṅga ; mais cette solution ne s'impose pas *a priori* et bien que ce ne soit pas ici le lieu de discuter à fond une question de ce genre je crois que les textes de Wang Ta-yuan et de Tcheou K'iu-fei suffisent à établir qu'à coté du Pāṇḍuraṅga classique se trouvait un autre pays, au nom sensiblement différent, appelé Min-to-lang par le premier et Pin-t'o-ling par le second. Peut-être même devrons-nous un jour aller plus loin et chercher sur cette voie la solution d'un petit problème embarrassant : on sait en effet que les divers noms attestés pour la région de Phan-rang : *Panraṅ* des inscriptions chames ; *Pāṇḍuraṅga* des inscriptions sanscrites ; *Paṅdaraṅ*, nom de la résidence royale dans le Chronique ; *Padaraṅ*, nom du cap, peuvent être difficilement réduits à une forme unique normale et que le doublet *Panraṅ* — *Pandaraṅ* est inexpliqué jusqu'ici. Il y a là une question intéressante à tirer au clair.

Sur le Pāṇḍuraṅga classique M. Pelliot a réuni et traduit une série de textes chinois en appendice à l'article de M. Finot intitulé *Pāṇḍuraṅga* (*BEFEO*, III, 1903, 648-654) ; il en a signalé d'autres dans cette inépuisable mine de renseignements que sont les deux itinéraires (*BEFEO*, IV, 1904, 216 et note 3). A ces textes, il faut ajouter celui du *Tao-yi tche-lio* qui n'a pas encore été traduit et qui est intéressant parce qu'il paraît être la source où est allé puiser Fei Sin 費信 pour établir le paragraphe du Pin-t'ong long dans son *Sing-tch'a cheng-lan* 星槎勝覽 (1436) (1) paragraphe dont s'inspira plus tard Houang Sing-ts'eng 黃省曾 pour son *Si-yang tch'ao kong tien lou* 西洋朝貢典錄 (1520). Voici ce que le *Tao-yi tche-lio* dit de Pāṇḍuraṅga.

« *Pin-t'ong-long* 賓童龍. — Le (royaume de) Pin-t'ong-long dépend du Champa dont il est limitrophe par le territoire ; il y a un double cours d'eau qui les sépare. C'est le pays que les livres bouddhiques appellent *Wang*

---

(1) J'ajoute ici que l'œuvre sœur de *Sing-tch'a cheng-lan*, le *Ying-yai cheng-lan* 瀛涯勝覽 de Ma Houan 馬歡 ne contient pas de section speciale sur Paṇḍuraṅga.

chô tch'eng 王舍城 (Rājagṛha). On prétend que les fondations de la maison de Mou-lien 目連 (Mahâmaudgalyāyana) s'y trouvent encore. La nature du sol, la civilisation, les mœurs et le climat sont à peu près identiques à ceux du Champa. Lorsque quelqu'un meurt, (sa famille) prend des vêtements de deuil, implore le Buddha et choisit un endroit retiré pour enterrer le mort. — Le souverain du pays sort à éléphant ou à cheval ; il tient un parasol rouge ; sa suite est composée d'une centaine de personnes munies d'un bouclier et qui chantent à sa louange « *Ya !* » et « *P'ou* » (1). Là plus encore qu'au Champa les filles barbares à la tête morte (尸頭蠻女子) nuisent aux habitants ; aussi beaucoup parmi le peuple les vénèrent dans des temples et leur offrent des sacrifices sanglants. (Ces filles) barbares ont bien un père et une mère, naissent (bien) du sein maternel et ne sont pas différentes des filles ordinaires, mais leurs yeux n'ont pas de pupilles. Parfois pendant la nuit leur tête s'envole et va manger des excréments humains ; quand l'extrémité supérieure part en volant, si quelqu'un réussit à envelopper la nuque avec du papier ou de l'étoffe, la tête alors ne peut à son retour s'unir (au corps) et meurt. Toutes les personnes qui habitent ce pays sont astreintes, après la défécation, à se laver soigneusement avec de l'eau, car si elles ne le faisaient pas, les (filles) barbares, après avoir mangé leurs excréments, les poursuivraient pour les flairer. Si (une de ces filles) couche avec un homme et s'il y a contact, tous les intestins de l'homme sont mangés, ses esprits lui sont complètement ravis et il meurt.

« Le pays produit du calambac et de l'ivoire. On y fait le commerce de l'argent, des étoffes à fleurs imprimées. Ensuite (viennent les produits) qu'on appelle *hou-ma-cha*, *man-t'eou-lo-cha*, ... *pao-pi-tchai*, (choses) que les étrangers des anciens et nouveaux départements de Yue ne produisent pas et desquelles, d'autre part, les jonques de mer ne sont pas parvenues (à trafiquer ?) (2) »

La section du *Tao-yi tche-lio* sur le Je-li 日麗 est la 13e. On sait que Tchao Jou-koua mentionne un pays de Je-li parmi les états tributaires du Champa. — Ce Je-li tributaire du Champa est-il le Je-li du *Tao-yi tche-lio* ? C'est possible et même probable encore que rien de certain ne ressorte des indications générales données par Wang Ta-yuan. Remarquons cependant que Chen Ts'eng-tche, dans son édition annotée du *Tao-yi tche-lio*

---

(1) 亞或僕. — On pourrait comprendre aussi : « . . . qui chantent à sa louange : « *Ya houo p'ou !* » Mais je préfère l'autre traduction ; le *Sing-tch'a cheng-lan* paraît d'ailleurs entendre comme nous ce passage lorsqu'il écrit : « 讚唱日亞日僕. » J'ajoute que *Ya !* et *P'ou !* semblent représenter les deux mots chams *Yā*, ô d'admiration et *Pū*, Seigneur ! — *Ya ! Pū !* : ô Seigneur !

(2) « 次日胡麻沙曼頭羅沙蠕寶毗齋新故越州諸番無所產舶亦不至 ». Je ne suis pas en mesure d'identifier ces produits ; je remarque simplement que 毗齋 est aussi le nom d'une province chame.

identifie nettement le Je-li au pays tributaire de Palembang appelé Je-lo t'ing 日羅亭 dans Tchao Jou-koua. Mais cette identification ne repose sur rien et du moins avons-nous l'identité absolue des noms qui nous permet de voir dans le Je-li de Wang Ta-Yuan le pays tributaire de Champa.

D'après le *Tao-yi tche-lio*, le Je-li serait situé entre deux chaînes de montagnes. Les champs y sont unis et vastes, mais la sécheresse du printemps et les pluies de l'été détruisent constamment les plantations ; aussi les récoltes sont-elles le plus souvent assez faibles et les habitants sont-ils obligés d'aller mendier leur nourriture dans d'autres pays. Le climat y est doux en hiver. Dans les mœurs on y exalte la vertu et après la mort d'un époux sa femme ne se remarie plus. Les hommes et les femmes coiffent leurs cheveux en chignon, s'enveloppent la tête d'un tissu blanc uni et ceignent leurs reins d'une petite étoffe de couleur jaune. Les habitants font bouillir l'eau de mer pour en extraire du sel et fermenter l'eau de riz pour en faire du vin ; ils ont un chef. Le pays produit des tubes en écaille de tortue, de l'encens, de l'étain, etc.. On y fait le commerce de vases de porcelaine blanche, d'étoffes à ramages de tasses grossières, de blocs de fer et de petites (1)... à fleurs imprimées... etc.

IV. — *Ngan-nan k'i-cheou pen-mo* 安南棄守本末 « Historique de la chûte et du rétablissement de l'Empire d'Annam. »

Cet ouvrage, d'auteur inconnu jusqu'ici, n'existe qu'à l'état manuscrit. Il n'est, à ma connaissance, cité que par deux bibliographies, et encore sont-ce des bibliographies de collections privées, le *Kiang-yun leou chou-mou* 絳雲樓書目 de Ts'ien K'ien-yi 錢謙益 (1582-1664 ; cf. sur lui *BEFEO*, XIII, 1913, nº 7, 47 et note) et le *Chan-pen chou-che ts'ang-chou tche* 善本書室藏書志 de Ting Ping (k. 7, fº 17, rº). L'exemplaire de Ts'ien K'ien-yi a dû être brûlé dans l'incendie du Kiang-yun leou, en 1650 ; celui de Ting Ping est passé à la bibliothèque de Nankin où des amis chinois ont fait exécuter pour moi une copie qui appartient aujourd'hui à la bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Le *Ngan-nan k'i cheou pen-mo* (ou 始末) est un précieux recueil de renseignements de première main relatifs à la période si intéressante de l'histoire d'Annam qui va de 1404 à 1433 (2). Pendant ces trente années se succèdent en effet des évènements forts importants. Les Hồ 胡 (1400-1407) qui venaient de déposséder les Trần 陳 (1225-1400) ne peuvent éviter la guerre contre la Chine. Dès 1407, le dernier des Hồ, Hán Thương 漢蒼 tombait aux mains des troupes chinoises qui s'emparaient définitivement de tout le pays d'Annam. Cependant, les Ming ne jouissent pas longtemps en

(1) Lacune de quelques caractères dans tous les textes connus.

(2) Le ms. de Nankin et le *Chan-pen chou che ts'ang-chou tche* portent tous deux 1435 mais c'est une simple faute de copie : « 宣德十年... pour 宣德八年... » date de la mort de Lê-Lợi.

paix de leur conquête ; les Trân, restaurés à la fin de 1407, sont de nouveau renversés en 1414 et remplacés par des gouverneurs chinois. En 1418, le fameux Lê-Lợi 黎利 prend le titre de roi et commence une terrible lutte contre les Chinois pour rendre à l'Annam son indépendance ; cette lutte dure dix années et se termine en 1428 par la victoire de Lê-Lợi qui s'assure enfin le pouvoir et fonde la dynastie des Lê (1418-1789). Lê-Lợi eut à peine le temps de prendre quelques sages mesures administratives et de renouer les relations avec la Chine ; il mourut en 1433. C'est à cette date que s'arrête le *Ngan-nan k'i-cheou pen-mo*.

Cet ouvrage a certainement pour auteur un Chinois : le style, les expressions et un léger ton de mépris à l'égard des Annamites suffiraient à l'établir. De plus, il y a dans cet ouvrage une telle vie, un si singulier mouvement, une documentation si minutieuse qu'à mon sens il faut l'attribuer à un auteur contemporain des faits qu'il relate. En le lisant, on ne peut s'empêcher de songer aux célèbres *Archives véritables* 實錄 de l'époque des Ming. Tout les rappelle dans le *Ngan-nan k'i-cheou pen-mo* : mode chronologique de notation des évènements ; reproduction textuelle de conversations de l'Empereur avec ses conseillers, de placets ou de décrets. On y retrouve même les noms familiers des Tchang Fou 張輔, des Hia Yuan-ki 夏原吉, des Yang Che-k'i 楊士奇, des Yang Jong 楊榮, etc., qui apparaissent si souvent dans les deux *Che-lou* auxquels ils collaborèrent : le *T'ai-tsong che-lou* 太宗實錄 (1403-1424) et le *Siuan-tsong che-lou* 宣宗實錄 (1426-1435). La ressemblance est si frappante qu'il faut même se demander si le *Ngan-nan k'i cheou pen-mo* ne serait pas tout simplement constitué par une copie ininterrompue des textes qui, dans ces deux *che-lou*, intéressent l'histoire détaillée de la Chine en Annam au début du XVe siècle (1).

Quoi qu'il en soit nous avons à notre disposition un fort manuscrit de plus de 100 folios qui nous apporte beaucoup de renseignements nouveaux. Quelques passages qui intéressent le Champa devront être étudiés. En voici un exemple : on sait que le roi cham Tchan-pa ti-lai 占巴的賴, en butte aux incursions incessantes des troupes de Hồ-Hán-Thương, en appela à la Chine pour faire cesser cet état de choses. Yong-lo, qui venait d'accéder au trône, envoya contre l'Annam une expédition qui fut fatale aux Hồ et aboutit à la conquête du pays d'Annam. Le roi du Champa fut donc une des principales causes qui déterminèrent l'occupation chinoise en Annam au début du XVe siècle.

Le *Ngan-nan k'i cheou pen-mo* nous a précisément conservé (f° 2 r°) le texte de la lettre où Tchan-pa ti-lai (Jaya Siṃhavarman V) énumère à l'Empereur de Chine les griefs qu'il a contre l'Annam :

---

(1) La vérification serait d'ailleurs facile à faire puisque les *Archives véritables* des Ming existent encore. Cf. sur ce sujet *BEFEO*, XII, 1912, n° 9, p. 72 à 75.

« Au 1er jour *keng-wou* de la 8e lune de la 2e année *Yong-lo* (le 5 septembre 1404), l'ambassadeur Kai-siu-pa-ni 該序罷尼, envoyé par Tchan-pa ti-lai, roi du pays de Champa, arriva à la Cour avec un tribut de rhinocéros et de produits indigènes et un rapport au trône ainsi conçu : « Dans un récent rapport où j'informais le trône que l'Annam avait violé notre territoire et tué ou enlevé des habitants et des animaux, j'implorais l'Empereur pour qu'il voulût bien promulguer un décret ordonnant (au roi d'Annam) d'arrêter ses soldats. Mais ce roi ne s'est pas conformé aux saintes prescriptions de Votre Majesté. Dans la 4e lune de l'année présente (entre le 9 mai et le 8 juin 1404), il viola de nouveau les frontières de mon pays et mon peuple en souffrit. Récemment, au retour des ambassadeurs (qui étaient allés offrir) le tribut à la cour (de Chine), tous les présents adressés (à moi-même par Votre Majesté) furent enlevés de force. De plus, pour marquer mon vasselage (le roi d'Annam) m'imposa la couronne, le costume et le sceau. En outre, il s'est emparé de Cha-li-ya 沙離牙 et de divers autres points de mon territoire. Et de nouveau, il ne laisse encore pas de nous attaquer et de nous piller. Je crains de ne pouvoir me garantir moi-même et je désire remettre à Votre Majesté la terre de mon royaume en vous priant de le faire administrer par des fonctionnaires (chinois). » Et notre ouvrage ajoute : « Irrité, l'Empereur ordonna au Ministère des Rites d'envoyer (à l'Annam) un ambassadeur avec une ordonnance ; de plus l'Empereur offrit des pièces d'argent à l'envoyé du Champa. »

On voit que cet ouvrage peut nous apporter quelques détails intéressants sur le Champa du XVe siècle. Le passage que je viens de relever n'est pas le seul. Je compte étudier les autres et les commenter le jour où sera terminée la traduction que je prépare de l'ouvrage tout entier.

Je serai plus bref en ce qui concerne les derniers ouvrages. Je regrette que le temps ne me permette pas d'en parler longuement.

Le *Yin yai cheng lan* 瀛涯勝覽 (V, début du XVe siècle) et son œuvre sœur le *Sin tch'a cheng lan* 星槎勝覽 (VI, 1436) contiennent sur le Champa des paragraphes que M. Georges Maspero n'a pas même soupçonnés. Le *Ying yai cheng lan* de Ma Houan (cf. *Siu chouo feou*, XXV) donne sur le Champa des détails intéressants, particulièrement sur la question de Quinhon, sur la capitale Tchan-tch'eng, sur les mœurs, sur la division du temps, sur la titulature chame, sur les produits.

Le *Ming yi-t'ong tche* 明一統志 (VII, 1461) présente un assez grand intérêt, car sur beaucoup de points il donne des renseignements uniques qui ont dû être établis d'après des documents qu'on n'a pas encore pu déterminer. La section du Champa, qui se trouve au chapitre 90, contient par exemple cette phrase qui vient éclairer et soutenir d'une façon heureuse l'hypothèse que j'ai émise plus haut au sujet du nom de Lin-yi : « ... 秦爲象林邑縣漢改象林屬日南郡漢末區連者殺縣令自立爲林邑王... Sous les Ts'in (le pays de Champa) était la sous-préfecture de Lin-yi qui faisait partie de la commanderie de Siang des Ts'in et dont le nom fut changé sous les Han en

(celui de) sous-préfecture de Siang-lin qui dépendait de la commanderie du Je-nan. A la fin des Han, celui qui (s'appelait) K'iu-lien assassina le sous-préfet et s'éleva (à la dignité de) roi du pays de Lin-yi. » Ainsi donc, d'après le *Ming yi-t'ong-tche*, le nom de Lin-yi que je supposais être en rapport direct avec celui de Siang-lin aurait précédé ce nom même de Siang-lin, à une époque où la commanderie de Siang n'avait pas encore été appelée commanderie du Je-nan. Je ne puis malheureusement pas indiquer la source du *Ming yi-t'ong-tche*, mais ce détail prend admirablement sa place dans la série des faits que j'ai établis pour expliquer que le Je-nan n'était autre que la commanderie de Siang et la ville de Lin-yi autre que celle de Siang-lin. Le *Ming yi-t'ong-tche* contient encore quelques passages qui méritent d'être étudiés minutieusement : par exemple celui qui concerne l'appellation de Houan wang 環王 donnée d'abord au roi Tchou-ko-ti, puis au pays tout entier, et cet autre qui a trait au transfert de la capitale à Tchan-tch'eng.

Je ne cite que pour mémoire le *Si-yang tch'ao kong tien lou* 西洋朝貢典錄 (VIII, 1520) déjà étudié par W. F. Mayers dans la *China Review*, le *Yue kiao chou* 越嶠書 (IX, 1552), ouvrage manuscrit unique qui ne se trouve, à ma connaissance, qu'à la bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient, et le *Sseu-yi k'ao* 四夷考 (X, 1564) qu'il faut bien distinguer de nombreux autres ouvrages du même titre. Tous ces ouvrages renferment quelques renseignements originaux sur le Champa que nous aurions voulu voir utiliser par M. Georges Maspero.

Je laisse de côté quelques autres ouvrages qui pourraient nous fournir quelques intéressants points de détail et je termine en signalant le *Tong-si yang k'ao* 東西洋考 (XI, 1618) qui vaudrait vraiment une étude particulière. Cet ouvrage fait (k. 2) un résumé de l'histoire ancienne chame et donne des détails très circonstanciés sur le Champa des XIV[e] et XV[e] siècles, les sites célèbres, les produits, les animaux, les échanges et le commerce. Le *Tong-si yang k'ao* est surtout précieux parce qu'il donne (chapitres 10 et suivants) le texte chinois *in extenso* de lettres, d'ordonnances, de pièces diplomatiques et administratives chinoises et chames. Ces pièces sont expliquées et situées dans le temps par d'intelligentes citations extraites d'ouvrages historiques très sérieux.

Les textes de tous les ouvrages que j'ai signalés devront être un jour traduits et commentés et ce jour là seulement s'épuisera, je crois, la source des renseignements que les livres chinois peuvent nous apporter sur le royaume de Champa.

En dépit de ces lacunes importantes et de quelques petites erreurs de détail inévitables dans un travail de cette importance, l'ouvrage de M. Georges Maspero représente une étude d'ensemble fort précieuse. Rien de semblable, ou presque rien, n'existait avant elle. Cette *Histoire du Champa* marque qu'un pas de géant a été fait dans la connaissance des choses d'Indochine depuis l'époque où Aymonier donnait son *History of Tchampa* au Congrès des Orientalistes de 1893.

Léonard Aurousseau.

Brève et véridique relation des événements du Cambodge, par GABRIEL QUIROGA DE SAN ANTONIO, de l'Ordre de Saint Dominique. Nouvelle édition du texte espagnol avec une traduction et des notes par Antoine CABATON. - Paris, Leroux, 1914, in-8°, XXVII-261 pp. (*Documents historiques et géographiques relatifs à l'Indochine publiés sous la direction de* MM. Henri CORDIER et Louis FINOT.)

M. C. nous avait promis naguère [1] la publication de cette *Breve y verdadera relacion* aussi intéressante que peu connue, qui raconte la folle équipée des aventuriers Blas Ruiz et Diego Belloso, première intervention européenne au Cambodge, et nous donne un tableau si vivant des événements qui s'y sont déroulés dans les dernières années du XVI[e] siècle. M. C. était tout préparé, par ses missions en Espagne, en Portugal et en Italie, pour nous donner de ce texte une traduction copieusement commentée, et son travail est de tous points excellent. Aussi, n'ayant pas de critiques à lui adresser, me bornerai-je à le compléter sur un point particulier.

Le souvenir de l'expédition des deux aventuriers s'est conservé dans les chroniques cambodgiennes. M. C. ne l'ignore d'ailleurs pas, et s'il n'y a pas autrement insisté dans son ouvrage, c'est qu'il avait déjà signalé le fait à diverses reprises [2]. Du reste, les deux seules recensions de la Chronique actuellement accessibles, à savoir celles qui ont été traduites par Francis GARNIER et par MOURA, sont sur ce point spécial, moins exactes et moins riches en détails que toutes les autres. Je pense donc qu'il ne sera pas inutile de reproduire les diverses versions de l'événement.

Les traductions de F. GARNIER (J. A., oct.-nov. 1871 et août-sept. 1872) et de MOURA (*Cambodge*, II, p. 1 et suiv.) correspondent à deux recensions différentes. Celle de GARNIER est de beaucoup la plus ancienne, puisqu'elle a pour auteur l'Okñā Voṅsā Sarpéč Noṅ qui était *guru* d'Aṅ Duoṅ, tandis que celle de MOURA doit être en partie l'œuvre du Prāḥ Sŏkon.

La chronique de GARNIER (p. 356) donne la date exacte des événements, mais réunit les deux aventuriers en un seul: « En 1518 (1596 A. D.) Prea Ream Chung Prey (= Huncar Prabantul) avait 52 ans; l'Européen nommé Luvis Velo (= Ruiz + Bello [so]), qui avait été adopté par le roi qui s'était enfui au Laos (= Apram Langara), vint à Srey Chhor (= Sistor). Prea Ream Chung Prey voulut le faire tuer; mais celui-ci l'ayant appris, surprit le roi, qui mourut. On fit ses funérailles. Cet Européen se rendit au Laos pour engager le fils cadet Prea Borom reachea (= Prahuncar) à revenir. Celui-ci, qui avait 19 ans, vint habiter Srey Chhor. »

---

(1) B.C.A.I., 1911, p. 50 (*Notes sur les sources européennes de l'histoire de l'Indochine*).

(2) *Quelques documents espagnols et portugais sur l'Indochine aux XVI[e] et XVII[e] siècles*, J. A., 1908 (2), p. 255. — *L'Espagne en Indochine à la fin du XVI[e] siècle*, Revue de l'hist. des colonies françaises, I, 1913, p. 73.

La recension de Moura fond aussi en un seul les noms des deux personnages et, par surcroît, rajeunit les événements de 12 ans ([1]). Mais elle ajoute quelques détails géographiques sur l'événement qui nous intéresse. La traduction de Moura n'étant pas très fidèle, je cite d'après notre ms. Camb. P. 3, 2e cahier, p. 24 ([2]):

« En čŏllasakrăč 947, année du Porc, 7e de la décade, Práḥ Răm Čoṅ Prei (= Huncar Prabantul) prit le pouvoir à Srĕi Santhor (= Sistor) à l'âge de 50 ans. A cette époque, un Européen nommé Vissavelo (វិស្សវេឡូ), fils adoptif du roi Práḥ Barommo Mahindarăčă (= Apram Langara), descendit du Laos et rencontra le roi Práḥ Barommorăčă (= Prahuncar) au lieu dit Phuṃ Prĕk Tŭol Aṅkŏṅ ([3]). Quand il eut appris ce qui s'était passé, Vissavelo descendit avec 10 hommes jusqu'à la province de Srĕi Santhor. Práḥ Răm Čoṅ Prei voulut le tuer, mais Vissavelo l'ayant su tua l'usurpateur d'un coup de fusil. Puis il alla inviter Práḥ Barommorăčă et toute la cour à revenir à Srĕi Santhor » ([4]).

En dehors de ces deux recensions, il existe au Cambodge plusieurs autres *Poṅsāvodā* inédits et même à peu près inconnus, qui racontent l'aventure d'une façon plus complète ou plus précise.

Celui de Vat Sathŏv, dans la province de Saaṅ (copie à l'Ecole sous la cote P. 48) est à peu près identique à la version de Garnier. Il donne comme elle la date exacte de 1596 (p. 43), mais parle de *deux* frères Européens sans dire leur nom (*mān baṅ phaŏn 2 năk mok pi srŏk Lāv*).

Une autre recension, incomplète mais extrêmement intéressante, découverte par M. Huber chez un mandarin de Phnoṃ Pĕñ (copie à l'Ecole, Camb. P. 57, I, p. 49), donne non seulement la date exacte, mais nomme le premier des aventuriers Sārés (សារេស) c'est-à-dire González, trahissant ainsi une source indépendante, car toutes les autres versions n'emploient que la forme Vis pour désigner l'Espagnol Blas Ruiz de Hernan González. Voici le passage visé :

« En čŏllasakrăč 958, année du Singe, 6e de la décade, le roi Práḥ Răm Čoṅ Prei avait 54 ans et régnait depuis trois ans lorsque vinrent (à la cour réfugiée au Laos) deux frères Européens nommés l'un Sārés (សារេស) et l'autre Vilò (វេឡូ), fils adoptifs de Práḥ Barommorăčă Práḥ Sathà

(1) Les erreurs de 12 ou de 24 ans, fréquentes dans les chroniques, proviennent vraisemblablement d'une confusion sur le nom de l'année cyclique.

(2) Ce récit se retrouve sous une forme identique dans trois autres mss. qui représentent par ailleurs des recensions différentes : Camb. P. 58, I, p. 283 ; Camb. P. 63, p. 55 ; et Camb. P. 62, p. 175.

(3) Nous allons voir que cette localité est dans la province de Thbŏṅ Khmuṃ où la cour s'était réfugiée. — Sur ce Tŭol Aṅkŏṅ, cf. encore Aymonier, *Cambodge*, I, p. 281.

(4) Voilà tout ce que dit l'original. Ce que Moura y ajoute est tiré des sources européennes.

(= Apram Langara)... Ils firent, de concert avec les princes et la reine-mère, les funérailles de ce dernier et de son fils Práḥ Ćei Ćetthā morts l'année précédente. Puis les deux Européens retournèrent au Cambodge et s'arrêtèrent à Ćoṅ Prei. Le roi Práḥ Rām Ćoṅ Prei (= Huncar Prabantul) ayant su leur arrivée résolut de les tuer. Mais ils en furent avertis et vinrent surprendre le roi qui mourut en cette année du Singe. Les deux Européens retournèrent alors au Laos inviter le fils Práḥ Satthā (= Prahuncar) à monter sur le trône. »

Je donnerai, pour terminer, un extrait de cette compilation historique, commencée vers la fin du règne de Norodom, qui m'a déjà fourni des documents relatifs à la fondation de Phnoṃ Pẽñ (1). Comme la chronique du Práḥ Sôkon, elle place 12 ans trop tôt l'intervention de Blas Ruiz et de Diego Belloso, mais elle la dépeint avec un luxe de détails dont j'ignore pour le moment la source, et qui sont assez curieux (5e cahier, *init.*) :

« Deux Européens Vessaḥ (វេស្សះ) et Vilò (វីឡូ), fils adoptifs du roi Práḥ Barommo Mahĕndarāćā (= Apram Langara), revenant du Laos où ils avaient fait du commerce, rencontrèrent Práḥ Barommorāćā Ćau Poñā Tān (Prahuncar) au Phuṃ Tûol Aṅkõñ, à l'extrémité de la province de Thbóṅ Khmŭm. Quand ils eurent été mis au courant des événements, ils résolurent de prendre l'affaire en mains. Avec une escorte de 8 hommes exercés et armés de pistolets, ils quittèrent Tûol Aṅkõñ pour se rendre à Srĕi Sa Ćhor (= Sistor). Arrivés là, les Européens ordonnèrent à leurs 8 hommes de se cacher avec leurs armes; puis ils entrèrent dans la ville comme pour vendre leurs marchandises au roi Práḥ Rām (= Huncar Prabantul). Celui-ci ayant appris leur arrivée, les fit appeler, et ceux-ci entrèrent chez le roi comme si de rien n'était. Mais quand celui-ci apprit qu'ils étaient fils adoptifs de Mahĕndarāćā, il résolut de s'en débarrasser, d'autant qu'il détestait les Européens. Des serviteurs ayant eu vent de ses projets meurtriers avertirent les deux Européens. Ceux-ci se montrèrent alors pleins d'égards à l'endroit de Práḥ Rām afin de gagner sa confiance. Ils l'engagèrent à s'en aller chasser dans la forêt située au Sud de la ville. Le roi accepta et dit en cachette à ses hommes de confiance : « Quand nous aurons levé le gibier, tirez, et que le coup frappe les étrangers à mort. » Mais dans la nuit, les Européens appelèrent leurs 8 hommes qui se glissèrent dans le palais et fusillèrent Práḥ Rām, qui mourut ainsi après un an de règne. Les deux Européens, leurs 8 hommes et les anciens serviteurs de la couronne reconquirent la province, s'emparèrent de quelques-uns des fidèles de Práḥ Rām, les châtièrent et mirent les autres en fuite. Quand ils eurent achevé de pacifier Bàsàn, Vilò, le cadet, revint avec les anciens serviteurs informer le roi légitime du succès de leur entreprise, et

(1) *BEFEO*, XIII (1913), VI, *Etudes cambodgiennes*, VIII.

invita Práḥ Barommorāčā Čau Poñā Tān avec la reine-mère à quitter leur refuge pour redescendre à Srĕi Sa Čhor. »

Ces récits cambodgiens contiennent des erreurs manifestes. Ainsi, Blas Ruiz et Diego Belloso ne sont « venus du Laos » qu'*après* avoir tué l'usurpateur et après toutes sortes de pérégrinations. Il est néanmoins curieux de constater avec quelle exactitude les meilleures recensions rapportent le nom des étrangers, leur qualité de fils adoptifs de Apram Langara (Belloso avait épousé une des cousines du roi), la date de leurs exploits et, en gros, la marche des événements : assassinat de l'usurpateur et restauration de la dynastie légitime. Cette constatation contribuera peut-être à corriger le jugement, d'une sévérité exagérée, qu'on aime à porter sur la valeur des sources indigènes de l'histoire du Cambodge.

P. 94. Le sang de rhinocéros entre encore actuellement dans la composition de divers remèdes cambodgiens, généralement à base d'alcool. Ce sont surtout des toniques et des emménagogues. — P. 99. La coutume d'attacher aux cerfs-volants « une pièce de rotin travaillée en forme de ruban et tendue au moyen d'un arc » est toujours très répandue au Cambodge, où le lancement des cerfs-volants est le sport favori des enfants — et des soldats — pendant les premiers mois de la mousson du Nord-Est. — P. 100. La coutume de dresser à l'entrée des pagodes des mâts surmontés généralement d'un haṃsa n'a pas complètement disparu du Cambodge, et se pratique encore à l'occasion de certaines fêtes. — P. 164, note. Pline donne bien *Chryse* comme une île de l'Inde, mais il est très vraisemblable que ce terme désigne tout ou partie de la péninsule indochinoise, au même titre que le *Chryse* de Ptolémée. — P. 225, note. Au lieu de Chak Ang Kė, lire Chak Angré. La cérémonie *Srañ Práḥ* n'a pas lieu « le 3e jour du 1er mois ». Elle peut avoir lieu pendant tout le mois qui suit le nouvel an : on la fait plus volontiers le 3e jour de la nouvelle année. Mais ce jour n'est pas le 3e jour du 1er mois, car le nouvel an tombe, suivant l'année, en Čet ou en Pisākh, c'est-à-dire le 5e ou le 6e mois.

G. Cœdès.

Adhémard Leclère. — *Histoire du Cambodge depuis le 1er siècle de notre ère d'après les inscriptions lapidaires, les annales chinoises et annamites et les documents européens des six derniers siècles.* — Paris, Geuthner, 1914; in-8°, XII-547 pp.

Le livre de M. L. se divise en deux grandes sections : 1° le Cambodge des légendes et des inscriptions ; 2° le Cambodge des chroniques et autres documents historiques. Dans la première, l'auteur étudie successivement l'origine des divers peuples indochinois, le Founan, les premiers rois du Cambodge jusqu'à Jayavarman II, enfin la série des rois que M. Aymonier appelait « constructeurs ». La seconde section est à son tour divisée en deux parties par la prise de Lovék. Chacun des chapitres est suivi d'une « notice sur les peuples qui ont eu quelques relations avec le Cambodge » à l'époque étudiée.

Venant dix ans après le *Cambodge* de M. Aymonier et l'*Empire khmèr* de M. G. Maspero, l'ouvrage de M. L. doit, pour justifier son apparition, marquer un progrès sur les travaux de ses devanciers. Depuis 1904, plusieurs inscriptions, révélant des rois nouveaux et fixant certains points de chronologie, ont été publiées dans le *BEFEO* et le *Journal Asiatique*. Pour la période postérieure au XVIe siècle, M. L. nous dit dans son introduction, — et tout le monde sait d'ailleurs, — qu'il a recueilli et fait traduire pendant ses séjours au Cambodge plusieurs textes historiques importants et inutilisés avant lui : il était donc mieux outillé que personne pour reprendre l'étude d'une époque assez confuse et souvent négligée par les historiens du Cambodge. Pour la période ancienne, comme pour la période moderne, le livre de M. L. doit donc marquer un notable progrès. Répond-il à ces légitimes espérances ?

La première partie n'ajoute rien aux travaux de MM. Aymonier et Maspero. C'est en vain que l'on y cherche Bhavavarman II (1), Udayādityavarman I (2) et Harṣavarman IV (3). Le seul roi nouveau que cite M. L. est le Jayavarman qui n'a régné peut-être que sur une partie du Cambodge, et que j'avais provisoirement numéroté I*bis* (4). M. L. en a fait Jayavarman II, et ce traitement de faveur vient probablement de ce que l'inscription où son nom figure a été découverte par M. L. lui-même.

Cette omission de rois éphémères, quelque fâcheuse qu'elle soit, est cependant moins grave que l'erreur de méthode qui consiste à mêler la légende à l'histoire. Les légendes, par lesquelles les chroniques remplacent l'histoire du Cambodge antérieurement au XIVe siècle, sont intéressantes pour la littérature et le folk-lore, mais leur caractère historique n'est rien moins que démontré. Il n'est même pas certain qu'elles soient purement cambodgiennes : l'histoire de Práḥ Thoṅ et de Nāṅ Nāk est une réminiscence indienne (5) ; celle du Chef des concombres doux est probablement d'origine birmane (6) ; d'autres ont pu venir du Siam. C'est donc embrouiller l'histoire à plaisir que de mêler ces récits aux résultats positifs acquis par l'épigraphie et la sinologie. M. L. me répondra que la recension de la chronique cambodgienne qu'il a utilisée conserve des réminiscences certaines du passé, puisqu'elle cite un certain nombre de rois en *varman*. Cette recension, sur laquelle je reviendrai tout-à-l'heure, est en grande partie l'œuvre du Práḥ Sŏkon, qui était certainement un savant au sens cambodgien du mot, mais qui n'a jamais su ce qu'était la méthode scientifique. Il suffit qu'il ait connu l'existence des rois *Varman* par des Européens — M. Aymonier, par exemple, avec qui il avait de fréquents rapports —

(1) *BEFEO*, IV, p. 691.
(2) *Ibid.*, XI, p. 400.
(3) *Ibid.*, VI, p. 45.
(4) *Ibid.*, V, p. 419.
(5) *BCAI*, 1911, p. 30 et suiv. ; *BEFEO*, XI, p. 391.
(6) E. Huber, *Le jardinier régicide qui devint roi*, *BEFEO*, V, p. 176.

pour qu'il ait jugé bon d'incorporer cette dynastie à sa compilation. La façon seule dont il l'introduit trahit l'imposture : « Voici maintenant, dit-il, l'histoire des rois de race čame, d'après une liste de ces rois gravée sur un pilier de pierre au Nord-Est d'Aṅkor-Vat. » Il s'agit évidemment de la grande inscription sanskrite d'Aṅkor-Vat que le Práḥ Sôkon était bien incapable de lire, et qui d'ailleurs, à part Jayavarman, ne nomme aucun des rois cités dans la Chronique. Ce n'est pas la première fois qu'un compilateur aurait tiré parti de renseignements d'origine européenne. Une recension de la Chronique écrite en 1870 par le Prince Nupparŏt, fils d'Añ Duoṅ (1), parle d'un ambassadeur chinois qui vient à Aṅkor sous Praḥ Kèt Mãlã, et qui, de retour en Chine, écrit le récit de son voyage. Les Cambodgiens auraient-ils donc conservé le souvenir de l'ambassade de Tcheou Ta-kouan ? Heureusement, le Prince Nupparŏt prend soin d'ajouter que ce récit a été traduit en français et imprimé. Comme il est invraisemblable qu'un Cambodgien, même prince du sang, ait connu directement les *Mélanges asiatiques* de Rémusat, il est évident que le renseignement vient d'un Européen, de Lagrée ou Francis Garnier. Je suis à peu près certain qu'il en est de même pour les *Varman* de la Chronique de M. L., et, loin de lui donner de l'autorité, ce hors d'œuvre, que les compilateurs plus récents n'ont pas osé resservir, est plutôt de nature à nous mettre en défiance. Il était tout au plus digne de figurer en note et à titre de curiosité dans une histoire sérieuse du Cambodge.

On peut donc dire d'une manière générale que la première partie du livre de M. L., loin d'être en progrès sur ceux de MM. Aymonier et Maspero, marque plutôt un recul, puisqu'elle mêle constamment la fable à l'histoire.

La seconde partie nous réserve une autre déception. Puisque M. L. possède des sources historiques inédites, son premier devoir était de les énumérer et d'en faire la critique. Au lieu de cela, il s'est borné à imprimer la traduction d'une chronique sans nous dire d'où il la tient, ni qui l'a compilée. Il fait seulement une vague allusion (p. 236, note 1) à une Commission nommée par Norodom et présidée par le Chef des bonzes. En fait, cette recension, qui est caractérisée par la mention des rois en *varman* et par l'histoire de Kan le rebelle, est due à la collaboration du Práḥ Sôkon, du Mohàsaṅkhrăč et du poète de Norodom, le Santhor Vohar Muk. Je ne sais pas s'il est exact que Norodom l'ait mise sous clef, comme le dit M. L. (ibid.), mais c'est actuellement celle qui est la plus répandue et qu'il est le plus facile de trouver. J'en ai vu cinq copies à Phnoṃ Péñ, il y en a une à la bonzerie de Prei Roṃdèṅ (Kômpoṅ Siem), une autre chez le gouverneur de Bàttaṃbaṅ, d'autres encore dans les pagodes cambodgiennes de Travinh, et nous en possédons deux dans notre Bibliothèque (Camb. P. 58 et 62). Cette chronique, qui est plus développée que celles de Garnier et de Moura, est intéressante, mais, plus encore

(1) Copie à notre Bibliothèque sous la cote Camb. P. 48.

que celles-ci, elle demande à être utilisée avec une grande circonspection. Ses dates, dans la mesure où il est possible de les contrôler par les documents européens, sont généralement moins exactes que celles de recensions plus anciennes, et chacune d'elles doit être soumise à une critique rigoureuse, qui fait à peu près défaut à l'ouvrage de M. L.

Dans les chapitres relatifs aux relations du Cambodge avec les peuples étrangers, les sinologues, siamisants, etc. relèveront maintes erreurs que je leur laisse le soin de signaler.

D'une manière générale, le manque de critique, l'insuffisance des références et l'absence d'index font de ce livre un médiocre instrument de travail. Son caractère peu scientifique éclate dans des détails auxquels l'auteur attache sans doute peu d'importance, mais qui font une déplorable impression sur le lecteur habitué à plus de rigueur et plus de probité dans les ouvrages historiques. Ce sont d'abord les fautes d'impression qui défigurent une bonne partie des noms propres. Je cite au hasard :

p. 12, *Khaysé* pour *Khryse* ; p. 14, *Bharmarâja* pour *Dharmarâja* ; p. 41, *Phnôm Hanchey Néang* pour *Phnom Bantéay Neang* ; p. 78, *Farendralakshmi* pour *Narendralakshmī* ; p. 82, *Bhadrapura* pour *Bhavapura* ; p. 86, *verdhana* pour *vardhana* ; p. 88, *Vimaçiva* pour *Vāmaçiva* ; p. 106, *nagakula* pour *rājakula* ; p. 112, *Çrī Karapandita* pour *Çaṅkarapaṇḍita* ; p. 236, *Préakkavydet srey Ihida* pour *Phéakkavodei Srey thida* ; p. 342, *Angk-ongs* pour *Ang Tong* ; p. 343, *Roléang-trul* pour *Roléang kreul* ; p. 566, *Oreah butey* pour *Preah Outey*.

Même quand il n'y a pas de fautes d'impression, l'orthographe des noms propres est incohérente. Pour ne citer qu'un exemple, *Viṣṇu* est écrit successivement *Viçhnu* et *Vishnu* (p. 43), *Viçhnou* (p. 44), *Viçnu* (p. 83) et *Vicnọu* (p. 106).

Plus graves sont les erreurs portant sur la restitution sanskrite ou pālie et sur la traduction de certaines expressions cambodgiennes : p. 104, *Yaçodharapura* ne signifie pas *Ville de Yaço*, ce qui serait à peu près dénué de sens, mais *ville de Yaçodhara* ; — p. 109, *Puramavīrâloka*, qu'il faut d'ailleurs lire *Paramavīraloka*, ne signifie pas *hôte du suprême Agni*, mais *(celui qui est allé au) monde suprême d'Indra* ; — p. 195, l'étymologie de *praḥ* ou *préah* par skt. *bṛhat* est impossible : les plus anciennes inscriptions, où les emprunts sanskrits ne sont pas encore déformés, n'emploient que la forme *vraḥ* (= *braḥ*). Pourquoi s'obstiner à chercher pour ce mot une origine indienne ? — p. 196, le titre royal transcrit *réach ongka* est tiré de *rājāgga* (sic) et traduit par *éminent roi* ; plus loin, il est tiré de *rāja angga*, *éminente personne royale* (p. 207) ou de *rāja āgga*, couronne royale : M. L. ne paraît pas très fixé. En fait, restitutions sanskrites ou soi-disant telles, et traductions sont également inexactes. *Oṅkār* vient évidemment du skt. *oṃkāra* qui signifie la syllabe sacrée *oṃ*, et qui a pris en cambodgien le sens plus général de parole sacrée ; *praḥ rāčaoṅkār* a aujourd'hui le sens d'*édit royal* ; — ibid.,

le nom de លំពង្សរាជា se prononce *Lompoñrācā* et non *Lompongsaréachéa*, l's sanskrit sous le *ñ* étant un caractère parasite que certaines copies ne donnent même pas. Même si le nom était Lompongsa, je ne vois pas le moyen de l'identifier avec *Râmakangsa*, qui est d'ailleurs une forme impossible ; — ibid., *obaréach* vient bien de *uparāja*, non de *yuvarāja*, et encore moins de *uvarāja* ; — p. 198, « *Tharéavaddey* » un des noms d'Ayuthya, identifié correctement dans la note 1 avec *Dvāravatī*, est identifié dans la note 2 avec *rattha vaddi* qui n'existe dans aucune langue ; — p. 200, « le nom *Rama-Suon* ou *Rama-svarga*, dit M. L., a le sens de « Paradis de Rama ». On trouve aussi la forme siamoise *Rama-suên* « jardin de Rama, plantation de Rama », avec le sens de paradis. » Il n'est pas besoin d'être bien fort siamisant pour savoir que *Rama suên* est la prononciation siamoise de *Rāmeçvara* ; — p. 203, p. 296, p. 299. La seule leçon correcte de l'ancien nom de Vieng-chan est *Satanāganahuta* qui ne signifie nullement [*royaume*] *des sept têtes des serpents* ou *des nombreux serpents heptacéphales*, mais qui est peut-être l'équivalent pāli de *Lan xang* « *millions d'éléphants* ». Quant à l'ancien nom de Luang Phra Bang, ce n'est ni *Çudhamà-nagari* ni *Cudhânanàgari*, mais *Cudhāmanagarī* (cf. Fournereau, *Siam Ancien*, p. 147). Même si la forme était *Çudhamà*, la traduction de ce nom par « salle de justice d'Indra » (pāli *sudhammā*) est inadmissible ; — p. 218, le titre *bārom baupīt*, correctement tiré (pp. 354 et 369) de *paramapavitra*, est identifié ici à *paramabūpati* (avec une faute pour *bhūpati*) ce qui est phonétiquement impossible ; — p. 219, dans les noms de villes, « théani » ne vient pas de *dharaṇī*, mais de *dhānī* ; — p. 220, *Olalom* et *Ulalom* sont des graphies également fautives, bien que malheureusement très répandues. La seule forme correcte est Uṇṇalòm qui vient du pāli *uṇṇāloma*, et non du skt. *urnàlama* (sic !) — pp. 222 et 324, « *obayouréach* » est tiré successivement de *uvayurāja* et de *upayurāja*, qui n'existent ni l'un ni l'autre en pāli. Heureusement que p. 283 nous avons la bonne étymologie *upayuvarāja* ; — p. 226, Khsach Kandal ne signifie pas « milieu du sable », mais « sable du milieu ; » — p. 262, le titre royal « *Barom néat* » est donné comme venant du skt. *paramanapta* (pāli *natta*) et traduit par « très haut descendant ». Comme plus haut pour *bópit*, M. L. fait bon marché de la phonétique. Le mot s'écrit បរមនាថ qui correspond exactement à *paramanātha* « protecteur ou maître suprême » ; — p. 287, M. L., traduit *spéan tœup* par « pont du reniflement, reniflement qui remplace le baiser. » C'est évidemment, pour un pont un nom fort gracieux. Malheureusement le mot qui signifie « baiser » s'écrit avec l'aspirée ថើប (*thòp*), et le *tœup* de *spéan tœup* est tout simplement ទិព *tup*, qui signifie « divin » ; — p. 336, *Sujātā* (et non *sujada* qui n'existe pas) ne signifie pas « de même race », mais « de bonne race » : c'est un nom de l'épouse d'Indra ; — p. 338, il est permis d'ignorer le sanskrit, mais tout de même pas de l'écorcher au point d'appeler *tritringsa* le ciel des trente-trois

(*trāyastriṃça*) ; — p. 436, il ne faut pas confondre *kramuon* qui signifie « cire » avec *kramom* qui signifie « jeune fille ». L'ancien nom de Rach-gia, *Kramuon sa*, signifie « cire blanche », et non « demoiselle blanche » comme le dit M. L.

A ces critiques philologiques, j'ajouterai pour terminer quelques critiques portant sur divers points d'histoire. P. 10, n. 3. A propos du nom du Champa, M. L. dit ceci : « Il semble avoir été pris en souvenir du Champa indou, situé au pied de l'Himalaya, dans la partie Nord-Est du Penjab. Peut-être se rapprochait-il de leur véritable nom qui pourrait être Chiem, Chem ou Shan vers le IIe siècle de notre ère. Cependant Ptolémée paraît n'avoir connu que le nom de leur capitale Bal-Angvei, qu'il nomme Cha-ban, la capitale des Cha ou des Shan. C'est certainement de l'une de ces formes demeurées populaires, Shan, alors que la forme Champa était littéraire, que les auteurs arabes firent Zang au VIIIe siècle. » Il serait difficile d'accumuler plus d'erreurs en quelques lignes. Ptolémée ne nomme nulle part Chaban, qui est d'ailleurs une forme impossible en grec. Chaban est le nom moderne d'une ancienne citadelle du Binh-dinh. Le sens de ce nom est obscur, mais il ne signifie sûrement pas capitale des Shan (cf. PELLIOT, *Deux itinéraires*, *BEFEO*, IV, p., 192, n. 3). Enfin Zang désigne, non pas le Champa, mais la côte orientale d'Afrique. Il est vrai que, par suite d'une ressemblance graphique, ce mot a servi quelquefois à désigner un pays d'Extrême-Orient, le Zabadj ; mais ce terme désigne Java et non le Champa que les Arabes appelaient Ṣanf (cf. FERRAND, Textes géographiques arabes, I, p. 111) ; — p. 20 : « Sa capitale (du pays des Lestai) aurait été Zabej, au Nord-Ouest de Saigon. Ce nom est probablement d'origine malaise et rappelle la ville de Zabej dans l'île de Sumatra. » La capitale du pays des Lestai est *Zabai* et non *Zabej*, et personne n'est en mesure d'affirmer que cette localité se trouvait au Nord-Ouest de Saigon. Quant à *Zabej*, dont la vraie lecture est d'ailleurs *Zābadj* (cf. FERRAND, loc. cit., p. 111), c'est le nom arabe de Java ; — p. 25, n. 2, il faudrait, d'après M. L., renoncer à identifier Houen-t'ien avec Kauṇḍinya parce que quatre siècles au moins se sont écoulés entre ces deux personnages. Ne peut-il y avoir eu deux Kauṇḍinya ? —p. 35. L'inscription de Práḥ Ěinkosĕi dit bien ce que rapporte M. L., seulement elle ne le dit pas du tout de Kauṇḍinya, mais d'un de ses descendants, Rājendravarman ou son prédécesseur ; — p. 39, n. 1 : « Ceylan paraît s'être converti au bouddhisme vers 430 ». Ceylan a été converti au bouddhisme dès l'époque d'Açoka, c. à. d. au IIIe siècle avant l'ère chrétienne ; 430 est l'époque de Buddhaghosa ; — p. 67 : « Les Hindous les désignaient (les îles de la Malaisie) cependant vaguement sous le nom de *Sourendib* (du sanskrit *Suvarṇadvīpa*), Iles de l'Or. » *Sourendib*, plus correctement *Sirandib*, est le nom arabe de l'île de *Ceylan* (*Siṃhaladvīpa*, Ile du Lion) ; — p. 77. Ce n'est pas Yaçovarman qui s'installa sur le mont Mahendra, mais Jayavarman II (III de M. L.) ; — p. 83. Le dieu royal « au nom étrange » a fait l'objet d'une étude de M. FINOT (*BCAI*, 1911, p. 27) ; — p. 84, Beng Méaléa ne date sûrement pas de

Jayavarman II (= III). Les analogies entre son style de celui d'Aṅkor Vat le placent plusieurs siècles après ce règne ; — p. 89, n. 2. L'inscription de Bayang (et non Bayong) ne parle pas des *rājadammas* (sic) mais des *guṇas* (cf. *ISCC*, p. 316). Quant aux *rājadammas* que M. L. énumère d'après les livres sacrés du Cambodge, ce sont en réalité les *pāramitās* ou perfections ; — p. 92-94. On ne sait pas si *Indraprastha* était le nom réel d'Aṅkor Thom à l'époque de Yaçovarman. Ce nom n'apparaît que dans les inscriptions modernes ; — p. 118. M. L. ne croit pas que « l'île des éléphants et du cuivre » citée dans l'inscription de Ban That soit Ceylan. « Quant à prétendre, ajoute-t-il, que cette île n'est pas une île, c'est un peu fort ». M. Kern avait lu *dvipatāmradeça*, et je ne vois pas ce qui oblige à traduire *deça* (pays) par île, à moins que M. L. ne confonde *dvipa* (éléphant) avec *dvīpa* (île). Mais toute cette discussion est vaine, et M. L. se la fût épargnée s'il avait lu l'étude de M. Finot sur l'inscription de Ban That (*BEFEO*, XII, 2) : il y aurait vu que la lecture de M. Kern est inexacte et que la vraie leçon est *dviṣatāṃ pradeçam*, « le pays des ennemis » ; — p. 137-138, M. L. émet l'idée que la décadence du Cambodge au XIV[e] siècle a joué un rôle décisif dans l'évolution des peuples indochinois : idée intéressante et d'ailleurs vraisemblable. Mais il la fonde sur un fait malheureusement inexact. Il n'est pas vrai que toutes les chroniques royales de l'Indochine, les birmanes, les siamoises, les laotiennes, celles de Martaban de même que les cambodgiennes, commencent vers le milieu du XIV[e] siècle. Parmi les birmanes, le Pagan Yazawin remonte bien plus haut ; parmi les laotiennes, certaines débutent au VIII[e] siècle ; les Annales de Martaban commencent au XIII[e] siècle. Quant à la Chronique cambodgienne dite de Nippān bàt, si elle commence à peu près à la même date que les Annales siamoises d'Ayuthya, c'est que, postérieure à la compilation de ces dernières, elle s'en est inspirée et y a largement puisé. Il n'est pas exact non plus que le fait de tenir des Annales au courant soit pour les Cambodgiens contraire aux habitudes de jadis, c'est-à-dire de l'époque des inscriptions. Une inscription de Práḥ Vihār (Aymonier, *Cambodge*, II, 209) parle d'annales existant à cette époque (XI[e] siècle) ; — p. 165, il est doublement inexact de dire que c'est en 1763 que le roi Phaya Tak abandonne Ayuthya pour s'installer à Bangkok. Phaya Tak n'a jamais régné à Ayuthya, et la chute de cette ville eut lieu en 1767 et non en 1763 ; — p. 169. La stèle de Tà Prohm ne parle pas d'esclaves *Mons*, mais d'esclaves *Pukāṃ* c'est-à-dire du pays de Pagan (*BEFEO*, VI, 46). Il ne faut pas confondre Pagan avec le Pégou, comme le fait constamment M. L. dans ce chapitre ; — p. 288-289. M. L. note que les Annales cambodgiennes et siamoises sont d'accord pour placer la prise de Lovék en 1583, et il ajoute : « M. Francis Garnier, qui avait admis 1585, *on ne sait pourquoi*, indiquait cependant que les témoignages européens donnaient la date de 1593. » M. L. s'abstenant, comme à l'ordinaire, de donner ses références, je ne puis vérifier si Garnier a effectivement donné quelque part 1585 comme date de la prise de Lovék. Je constate seulement que dans la traduction des Annales cambodgiennes (J. A.

1871-1872), de même que dans le *Voyage d'exploration* (I, p. 142), il fait observer que cette date, fournie par les chroniques siamoises, est inexacte et doit être corrigée en 1593. — p. 334, n. 5. La grande et la petite ère n'ont pas commencé respectivement en 78 et en 638, mais en 79 et en 639. 78 et 638 sont les nombres que l'on ajoute aux millésimes des dates cambodgiennes pour avoir l'équivalent grégorien ; — p. 410. Lorsque Ang Chan rentra au Cambodge en 1813, il ne rentra pas à Udoṅ, mais s'installa à Phnoṃ Pēñ, dans la nouvelle citadelle que les Annamites venaient de construire. C'est du moins ce que dit la Chronique même que M. L. a utilisée, et cela concorde exactement avec les souvenirs d'un Cambodgien invoqué par DE LAGRÉE (Explorations et Missions, p. 56).

G. CŒDÈS.

Georges GROSLIER. — *Danseuses Cambodgiennes anciennes et modernes.* — Paris, Challamel, 1913; 1 vol. in-4°, 179 p., illustré.

M. G. Groslier est peintre et il a voulu faire à la fois œuvre d'artiste et — bien qu'il s'en défende (p. 122) — d'historien : son œuvre l'y entraînait et tout le Cambodge actuel n'est d'ailleurs compréhensible que si l'on se reporte sans cesse au Cambodge ancien. Aussi l'étude de M. G., réellement intéressante et qui vient à point pour sauver le souvenir d'une forme d'art exquise près de disparaître, se compose de trois parties : une série de croquis ou de dessins des danseuses du Palais à Phnoṃ Pēñ et des accessoires qui leur sont nécessaires, — un tableau de la vie, du recrutement, des costumes de ces danseuses, — une étude enfin qui rattache cet art au passé glorieux d'Aṅkor.

Ces trois parties sont de valeur inégale. La partie figurée — et je ne crains pas que M. G., artiste, voie dans cette constatation d'un artiste une méchanceté — est de beaucoup la principale. M. G. montre un remarquable sens des mouvements et des attitudes, et certaines de ses figures, avec les raccourcis très francs qu'il a osés (pp. 60, 100, hors texte p. 108 surtout) donnent d'une façon aiguë l'impression de la marche pliée si surprenante dans ces danses. Pour qui a vu et aimé ces fêtes, nombre de ces images suggèrent avec intensité leur ensemble exquis, leur rythme admirable avec l'étrange musique qui les accompagne et le battement crissant des cliquettes qui les souligne. Il y a là une évocation totale : par malheur elle échappera peut-être au lecteur européen, qui n'a pas, comme nous, pu jouir de ces ensembles indécomposables. M. G. a un don réel pour exprimer en quelques traits les mouvements les plus subtils, et si parfois son dessin n'est pas assez serré, il est toujours très vivant. Chose curieuse, alors que l'artiste réussit au mieux dans la partie la plus difficile, la figure, — et la figure toute différente d'esprit et même de formes anatomiques de celle qu'on apprend à dessiner en France, — il est bien moins heureux dans la traduction autrement aisée de la sculpture et surtout dans la représentation des objets. Je crois que la raison de cette insuffisance est dans cette facilité même.

Doué pour saisir en un instant un geste fugitif, M. G. n'a pas la constance de chercher, de ciseler un contour inanimé. Aussi l'œuvre, au point de vue documentaire, malgré toutes les heureuses intentions qui s'y révèlent, est-elle insuffisante. Si je tiens à louer l'excellente méthode qui conduit l'auteur à nous fournir les patrons de certains costumes (p. 72) avec le détail des parties les plus importantes du décor (pp. 73, 79), par contre je dois remarquer que son dessin, tout à l'effet, rend mal compte des motifs. Dans de semblables travaux les croquis devraient être assez lisibles et assez précis pour qu'un bijoutier puisse copier tel bijou représenté.

Je ferai une critique analogue à la seconde partie, le texte qui concerne les danses et les danseuses. C'est plus une impression poétique qu'une étude et si l'on condensait dans la sécheresse du document les renseignements que contiennent ces pages, ils se réduiraient à peu de chose.

Mais peut-être serais-je mal venu à critiquer avec trop de rigueur l'artiste et le poète d'avoir été entraîné par leur admiration. J'ai, par contre, le droit et le devoir d'être plus sévère pour la troisième partie, bien que je partage dans leur ensemble les opinions de M. G. et que mes observations ne concernent que des points de détail. Tout d'abord, afin d'épuiser mon principal grief, que l'auteur me permette de lui signaler le grave défaut, dans un ouvrage appelé à prendre une bonne place dans les études archéologiques, de l'inexistence presque absolue des références. Il cite (p. 130) une opinion de M. de Bellouène sans mentionner la page, ni même l'ouvrage ; il donne (pp. 139, 159, etc.) des fragments d'inscriptions sans aucune indication qui permette à qui ne les connaît couramment, de se reporter aux textes complets. Et quand M. G., qui s'intéresse si passionnément aux ruines khmères et à l'œuvre de la Société d'Aṅkor, cite la belle collection de photographies que celle-ci vend au profit des ruines, son renvoi, sans aucun numéro, prend d'une façon gênante — tout involontaire d'ailleurs — l'apparence d'une simple et naïve réclame.

La même imprécision l'entraîne pour les besoins de sa cause à admettre sans discussion des dates que rien ne fixe avec certitude : si l'époque du VIIIe siècle, qu'il attribue aux monuments de Prăḥ Khan [1] et de Vat Nokor, ne paraît qu'un peu trop reculée pour le premier, je la crois inexacte pour le second qui, par certains détails, semble s'accuser moins ancien qu'une bonne part des monuments d'Aṅkor. Impression toute personnelle d'ailleurs et par suite sujette à caution : je souligne seulement le danger d'affirmations trop nettes dans l'état actuel de nos études. La prudence s'impose pour une civilisation dont l'apogée, placé par les premiers auteurs aux époques lointaines des rois assyriens, fut, dès la lecture des inscriptions, ramené brusquement à une époque pour nous presque moderne.

---

(1) M. G. n'indique pas clairement s'il veut parler du Prăḥ Khan d'Aṅkor, ou de celui de Kômpoṅ Svay.

De même, faute de référence ou de renseignement plus précis, nous devons attribuer à l'auteur le parallélisme entre le *mŏkŏt* (mukuṭa) et le Mont Meru (p. 89) ; il est plus probablement sorti de la cervelle fumeuse de quelque Cambodgien trop lettré. De même encore, pourquoi M. G. admet-il si aisément que les anciens Khmèrs brûlaient des baguettes d'encens (p. 170) ? Cela est possible, bien que la coutume semble surtout chinoise ; mais est-il une seule représentation dans les bas-reliefs, un seul détail dans l'aménagement des temples qui permette de l'affirmer ? Sur quoi également s'appuie le sens symbolique attribué au fard blanc (p. 55) ? Quand M. G. nous affirme que les Hindous, et j'ajouterai les Javanais, ne parent leurs danseuses que de safran ou de curcuma, et que ce blanc semble être d'origine chinoise ; quand toute la pensée religieuse du Cambodge nous est donnée, à juste titre, comme venant de l'Inde, il paraît peu probable que ce symbolisme soit né en si peu de temps dans un pays qui semble aujourd'hui assez étranger à toute spéculation subtile.

Ces observations de fait ou de principe exprimées, donnons en quelques mots la thèse de M. G. Je ne le suivrai pas dans la recherche du sens « métaphysique » (p. 124) du geste de la danseuse qui offre une fleur fictive : c'est un bien grand mot pour un joli mouvement. Je constate avec l'auteur que les figures féminines d'Aṅkor ont la même attitude et cette similitude me suffit pour accepter son point de départ. Selon lui, les danseuses du Palais ne font que rappeler, sous un costume modifié par l'influence siamoise, des danses extrêmement anciennes (p. 130) qui autrefois auraient été exclusivement religieuses. Les danseuses figurées à Vat Nokor et au Práḥ Khan, au VIII[e] siècle [1], puis au IX[e] à Aṅkor Thom (p. 145), offriraient le type de la race hindoue initiatrice ; après la fusion de l'élément civilisateur dans la masse du peuple aborigène, le modèle représenté en dernier serait du type purement cambodgien. La tradition de ces danses se serait conservée et transformée — M. G. ne nous dit pas pourquoi — en représentations théâtrales, en véritables pantomimes qui répètent les anciennes légendes. L'auteur signale avec raison une autre modification trop souvent négligée, le changement radical des costumes (p. 150). Selon lui la nudité du torse chez les danseuses anciennes serait une coutume toute hindoue, et les Khmèrs, qui la subissaient à contre cœur, s'en seraient libérés quand les Thaï soumirent le pays.

D'accord avec M. G. sur presque tout le reste, il m'est impossible de le suivre ici, et la pudeur actuelle des seins chez la Cambodgienne ne me paraît pas prouver grand'chose : la localisation de la pudeur est affaire de mode et s'apprend vite. Bon nombre de femmes laotiennes, čames, javanaises ou moï, pour ne citer que les populations d'Extrême-Orient que je connais, souffrent peu de vivre les seins nus, au contraire de la femme annamite qui ne quitte

(1) J'ai fait plus haut mes réserves sur ces dates. Je regrette d'ailleurs que M. G. ne nous ait pas donné de croquis de ces figures qui seraient alors si intéressantes.

presque jamais le carreau d'étoffe qui lui sert de cache-seins ; nous savons d'ailleurs par Tcheou Ta-k'ouan qu'aux temps glorieux d'Añkor les femmes cambodgiennes, même les plus riches, gardaient la poitrine découverte. La même opposition s'offre à Java et je me rappelle, dans des danses auxquelles j'assistai chez le sultan de Djojakarta en 1904, l'amusant contraste des centaines de femmes assises le torse nu, encadrant des danseuses plus serrées encore dans leur costume montant que les danseuses cambodgiennes. La pudeur, à mon sens, n'a rien à voir en cette affaire ; ce genre de danses, cérémonie religieuse, simple ballet ou pantomime, ne paraît nullement appelé à exciter les sens et le costume y est avant tout un mode d'expression : comme la plus jolie danseuse n'hésite pas à cacher ses traits sous un masque grotesque mais caractéristique, elle se revêt tout entière d'un costume plus ou moins somptueux qui accuse son personnage. Les danseuses modernes s'habillent comme jadis les princes et les héroïnes [1] qu'elles représentent ; les danseuses d'Añkor ont le torse nu, parce que telle était la coutume de l'époque ; cela n'avait alors rien de choquant : dieux et déesses ne sont pas plus couverts. Si les Thaï sont venus des régions plus septentrionales, ils y prirent sans doute par besoin l'habitude des costumes complets et substituèrent un tel vêtement à la nudité partielle que le climat de l'Inde méridionale et du Cambodge appelait.

Sauf en ce point unique, je crois donc tout le système de M. G. juste et la comparaison des danses actuelles avec les danses figurées éclaire celles-ci d'un jour très net : elle permet de très intéressantes restitutions de danseuses anciennes d'après les bas-reliefs, par exemple dans les hors-textes, pp. 132 et 160 ; mais pourquoi l'auteur de la jolie figure qui forme la première de ces planches a-t-il transformé, dans la seconde, les deux fines tevadas en de bizarres naines macrocéphales ?

Tel quel, avec ses qualités nombreuses et ses défauts, l'ouvrage donne bon espoir pour le succès de la « Décoration khmère » que prépare l'auteur. Que M. G. serre davantage son dessin et substitue une documentation plus précise à ces épanchements poétiques qui trop souvent ne nous apprennent pas grand'chose, et nous pouvons espérer que son nouvel ouvrage sera excellent.

H. Parmentier.

H. Russier. *Histoire sommaire du royaume du Cambodge, des origines jusqu'à nos jours.* — Saigon, 1914, in-16, 159 pp.

C'est un sujet de perpétuel étonnement que l'extrême lenteur avec laquelle les résultats des recherches historiques pénètrent dans le grand public. Il faut sans doute en chercher la cause dans la rareté des bons travaux de vulgarisation.

---

[1] Mais où et à quelle époque, c'est un problème à élucider.

Ceux-ci même demeurent lettre close s'ils ne s'imposent en quelque sorte aux lecteurs par le chiffre élevé de leur tirage et la modicité de leur prix. Il y a très peu d'années, un fonctionnaire du Cambodge faisait part, sous la forme d'une conférence, à un auditoire français, du fruit de ses recherches et il lui récitait consciencieusement toutes les antiques sornettes qui avaient cours il y a trente ans, avant que fût déchiffrée la première inscription cambodgienne ; une grande revue indochinoise, heureuse de cette aubaine, s'emparait aussitôt de ces révélations et leur assurait une large publicité. Pourtant M. Aymonier avait déjà publié son *Cambodge*, M. G. Maspero son *Empire khmer*, et le *Bulletin de l'Ecole française* paraissait depuis environ six ans. Mais une mystérieuse malédiction pèse sur les livres sérieux. On peut espérer que le petit volume de M. Russier y échappera, étant court, simple et d'une lecture facile. L'auteur a su choisir les faits essentiels, de manière à donner à son récit la précision nécessaire sans l'encombrer de détails qui n'intéressent que l'érudition. Il s'est adressé aux meilleures sources et a tenu compte des travaux les plus récents. On ne regrettera pas l'absence des légendes traditionnelles : Praḥ Thoṅ, le voyage de Buddhaghosa, le vieillard aux concombres, etc. Ce sont des contes intéressants pour le folk-lore, mais qu'il y a tout avantage à reléguer hors des livres d'histoire. M. R. n'a admis qu'une seule de ces traditions, sans doute par révérence des textes chinois : celle de Houen-t'ien ou Kauṇḍinya, qui ne fait que répéter une antique légende de l'Inde.

Peut-être M. R. aurait-il pu donner plus de détails sur l'ancienne civilisation du Cambodge et notamment sur ses institutions religieuses. Il y a bien un tableau du Cambodge à la fin du XIIIe siècle (p. 46-64), mais il est emprunté à une relation chinoise et par suite sensiblement déformé.

L'exposé des faits est très exact et je ne vois à relever que quelques menus détails. P. 30. Le *Devarāja* est un liṅga et non la statue du roi. — P. 32. Le souvenir de Jayavarman II étant depuis longtemps éteint au Cambodge, on ne voit pas comment les Cambodgiens pourraient faire remonter à son règne l'origine de Prāḥ Khan. — P. 70. Sur quoi repose l'assertion qu'il existait probablement un alphabet *siamois* antérieur à celui de Rāma Ḱamhèṅ ?

L'ouvrage se termine par un « tableau de filiation » des rois du Cambodge depuis 802 jusqu'à nos jours et par une liste des provinces cambodgiennes.

L. Finot.

Ministère de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts. — *Le Bayon d'Angkor Thom*, bas-reliefs publiés par les soins de la Commission archéologique de l'Indochine d'après les documents recueillis par la mission Henri Dufour, avec la collaboration de Charles Carpeaux. Deuxième partie. — Paris, E. Leroux, 1914, in-4°.

La Commission archéologique de l'Indochine a complété sa belle publication des bas-reliefs du Bayon, dont la première partie avait paru en 1910

(Cf. *BEFEO*., 1911, p. 428). Cette seconde partie renferme les planches qui n'avaient pu être comprises dans la première, faute de clichés suffisants. On possède maintenant tous les bas-reliefs du Bayon, sauf une dizaine de panneaux qui étaient sculptés sur un mur écroulé des galeries extérieures. Chacune des deux séries : galeries extérieures, galeries intérieures, a fait l'objet d'une numérotation spéciale. Il aurait pu en résulter quelque confusion entre les planches portant le même numéro. On y a paré de la façon la plus ingénieuse en faisant imprimer des couvertures spéciales pour les 16 sections des galeries. Chaque couverture porte un plan schématique indiquant la place de la section dans l'ensemble du monument ; elle renferme les planches correspondantes aux bas-reliefs de cette section avec un plan détaillé où sont marquées, au moyen d'un double trait, les parois à sculptures. De cette façon on peut trouver et localiser un bas-relief avec la plus grande facilité.

Une excellente « Notice archéologique » due à M. Commaille, pour la description générale du monument, et à M. Cœdès pour celle des bas-reliefs, fournit tous les éclaircissements dont on peut disposer aujourd'hui tant sur l'histoire et la structure de l'édifice que sur le sens des scènes représentées. Le tout est précédé d'un « Avertissement au lecteur », signé de M. A. Barth, qui a dirigé cette entreprise délicate et parfois rebutante avec sa haute expérience et une abnégation à toute épreuve. En menant cette œuvre à bonne fin, la Commission archéologique de l'Indochine a rendu à nos études un service inappréciable, qui ne sera sans doute pas le dernier, mais qui, à lui seul, justifie d'une manière éclatante la pensée qui a présidé à sa création.

L. Finot.

II. — INDE.

Jouveau-Dubreuil. *Archéologie du Sud de l'Inde.* — Paris, Paul Geuthner, 1914, 2 vol. in-8°. I. Architecture, 192 pp. II. Iconographie, 152 pp. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études, vol. XXVI-XXVII.)

I. *Architecture.* — L'étude de M. Jouveau-Dubreuil sur l'architecture du Sud de l'Inde est un essai d'histoire de l'art dravidien fondé presque uniquement sur la modification constante de ses caractères décoratifs. M. J.-D. est un scientifique et il a été amené par ses études antérieures à mettre dans ces recherches souvent si lâches quelque chose de la méthode rigoureuse et des procédés de classement précis des sciences naturelles. Peut-être même l'habitude de leur vocabulaire spécial l'a-t-il entraîné à des transpositions de termes parfois un peu déconcertantes : parler du « synchronisme des monuments dravidiens » (p. 5) pour exprimer le fait assez banal qu'en un même temps règne une même forme d'art ; baptiser du nom intimidant de « caractères chronognomoniques » (p. 51) de simples éléments qui, par leur aspect, fixent un mode de décor, n'est d'ailleurs qu'une conséquence peu fâcheuse de l'adaptation, par ailleurs si féconde, de cette méthode nouvelle à une science déjà ancienne.

Le système adopté par M. J.-D. consiste à suivre l'évolution d'un même motif depuis ses origines dans l'art bouddhique antérieur à l'ère chrétienne jusqu'à son dernier aspect aux époques modernes, en précisant ses formes successives par des exemples pris dans des édifices de date certaine, puis à enfermer entre ces jalons les modes intermédiaires qui permirent de passer d'un état à l'autre, en rapportant à une date également intermédiaire les monuments qui présentent les formes de transition nécessaires. En un pays de traditions comme l'Orient et particulièrement l'Inde, la méthode offre toutes garanties et nous croyons que la plupart des résultats ainsi obtenus sont à peu près indiscutables.

Les trois éléments principaux qui servent de base à l'examen de M. J.-D. sont : 1° le chapiteau avec ses corbeaux et son tailloir ; 2° le *coudou* qui, au début, est un petit arc-niche ornant les terrassons ; 3° le *pancharam*, cette minuscule représentation d'édifice simple qui, multipliée à tous les étages des temples indiens, finit aux derniers jours par leur donner leur effrayante complexité.

Nous ne pouvons que louer toute cette partie de l'étude, vraiment nouvelle et du plus haut intérêt, et la manière dont elle est présentée par des tableaux de comparaison très complets (fig. 25 à 29, pp. 59 et sqq.). Ces séries forment une base d'études réellement sûre et l'on n'ignore pas qu'il est souvent plus facile de dater un monument par son décor que par ses formes générales mêmes, qui peuvent dépendre de besoins spéciaux : ainsi, pour ne pas prendre nos exemples ailleurs que dans cet art, rien n'expliquera l'étrange composition

de la fameuse grotte du Tigre (pl. XXVII) ; mais quelque fantaisie ou quelque superstition qui ait guidé le fondateur du temple, l'artisan qui en exécuta la porte l'a traitée avec le décor de terrasson et de *coudou* du temps, bien qu'un motif aussi sec cadre mal avec l'exubérance du parti d'ensemble.

Une telle méthode très sûre et très simple permet à l'auteur, quand les renseignements historiques font à peu près défaut, d'établir la plus vraisemblable filiation entre des formes d'art différentes, ainsi entre l'art de Mahavalipuram (Mahavellipore) et celui de Kanchipuram (Conjeeveram) (p. 107) ; — de reconnaître l'existence d'un style Pandya, des plus probables au point de vue artistique [1] ; de contrôler ou de discuter avec succès des hypothèses anciennes, qui malgré la réserve modeste ou prudente de leurs auteurs, ont pris de la notoriété de ceux-ci une autorité dangereuse, par exemple, la datation du Kalyan Mandapam de Vellore (p. 143) ou du petit sanctuaire de Soubramanyar à Tanjore (p. 151). Nous regretterons seulement que dans des discussions aussi délicates M. J.-D. n'ait pas fait un effort de démonstration plus grand : il pouvait donner les détails typiques de ces monuments en les comparant avec netteté aux éléments similaires d'édifices de date moins douteuse, sinon certaine : il est imprudent en ces matières de poser tout de go la question de confiance et de constater seulement que si nous n'acceptons pas sa datation, sa théorie « recevra un démenti formel » (p. 153).

De même, après le grand développement donné aux préliminaires de son étude, nous voyons M. J.-D., à mesure qu'il approche de la fin, en une période même où les édifices se multiplient, restreindre au contraire le cadre de son examen. Tel monument par exemple, comme celui du Teppacoulam, (p. 151) n'est ainsi mentionné que pour nous en faire regretter une étude plus sérieuse. Il eût été intéressant pour la thèse même de M. J.-D. de donner des exemples multiples des formes relativement modernes des motifs-types, même s'ils se répètent absolument, — fait qui paraîtrait bien un peu extraordinaire, — ou d'en réunir en de nouveaux tableaux comparatifs les multiples variantes, s'ils ne se modifient que légèrement. L'unité du style n'en eût été que mieux accusée.

Nous ferons la même critique pour le chapitre final sur l'art indo-âryen et sur l'art châlukya. Il était certes intéressant de les opposer à l'art dravidien ; mais après des promesses de révélations fort curieuses, dont la moindre n'est pas — chose d'ailleurs possible — l'indépendance relative du Kailâça d'Ellora vis-à-vis de l'art dravidien, l'auteur tourne court et nous laisse en plan.

Ces insuffisances peuvent tenir à une trop grade hâte : M. J.-D. a pu vouloir nous faire connaître trop vite les données nouvelles que son séjour utilement employé en pays tamoul l'avait mis à même de relever : un défaut plus grave semble résulter du plan même adopté.

---

(1) Je ne connais pas assez l'histoire de l'Inde pour discuter la valeur de cette attribution au point de vue historique.

Le principal inconvénient du système est de laisser de côté toute une part de l'art architectural. L'Inde, pas plus que tout l'Extrême-Orient, n'a donné dans ses conceptions une place importante à la construction et le décor y est prépondérant, mais il ne faut pas en conclure que les dispositions d'ensemble n'y aient aucune importance. Un fait le prouve surabondamment. M. J.-D. reconnaît (p. 57) que d'un siècle à l'autre l'intérêt des décorations se porte sur une partie différente du temple : il semble qu'il eût été sage et sans doute instructif de chercher à en rendre un compte plus détaillé. Il n'eût pas été moins utile de signaler les modifications dans le parti même du sanctuaire et pourquoi, par exemple, telle forme qui, au dehors au moins, est celle d'une église longue, comme le Bhîmaratha, s'éclipse ensuite d'une façon presque absolue. L'absence dans cet ouvrage de tout plan pour l'art dravidien, souligne cette lacune. Je sais bien que M. J.-D. renvoie fréquemment aux plans publiés par les auteurs anglais : néanmoins quelques schémas, fussent-ils des plus simples, eussent heureusement guidé le lecteur.

Mais peut-être l'auteur a-t-il craint de surcharger encore une illustration déjà copieuse : il eût eu bien tort, car c'est un des attraits du livre. Les représentations photographiques y sont très nettes et bien choisies ; d'autre part nous avons signalé déjà l'heureux rapprochement en figures d'ensemble, des états successifs que prirent les mêmes éléments : elles sont fort claires et cette qualité primordiale fait passer aisément sur une certaine négligence de dessin. Par malheur la double numérotation des figures et des planches, comme l'absence de toute table, rendent le retour à ces illustrations, nécessaire à une lecture serrée de l'ouvrage, assez fatigant.

Telles sont, dans leur caractère général, les observations que nous croyons devoir présenter sur cette intéressante étude : aucune critique n'est fondamentale et avec un peu d'effort, si M. J.-D. continue ses recherches, il pourra nous donner un tableau absolument complet de l'architecture du Sud de l'Inde : telle quelle, cette esquisse fournira déjà au lecteur français, assez mal partagé à ce point de vue, une image très fidèle et très sûre de cet art si particulier.

Signalons maintenant quelques divergences d'opinion entre l'auteur et nous, dans l'ordre même de la lecture.

P. 20. — Il nous paraît bien douteux que les portes du « rail » de Sanchi soient dérivées des portes mêmes des caityas bouddhiques et la genèse inverse nous paraît bien plus probable. S'il y a dans la composition des portes des « caves » un élément majeur et qui devrait subsister dans toute simplification, c'est la forme même de l'arc d'encadrement et non son remplissage. D'ailleurs le type de la porte de Sanchi, expression si complète de l'encadrement d'un passage en plein air se suffit à lui-même : on le retrouve, triplé, aux tombeaux impériaux de Chine, simplifié dans les vieux *torii* du Japon : l'arc ne lui ajouterait rien. Qu'on ait adapté au contraire cette forme connue et d'une haute valeur décorative à la clôture des baies du chaitya ou plus généralement des édifices légers, cela n'a rien d'impossible. Une telle adaptation seule explique

d'ailleurs la courbure des traverses et l'obliquité des potelets. Enfermées (fig. 3, p. 17) entre le cintre du tympan d'aération et l'arc outrepassé de l'ouverture, les traverses, qu'un goût délicat avait à peine cintrées aux portes des « rails », deviennent nécessairement circulaires et les jambettes, verticales dans l'exemple précédent ou presque, s'obliquent fortement pour diminuer l'acuité d'un assemblage autrement presque impossible [1].

Ce n'est d'ailleurs là qu'une question accessoire et la remarque de M. J.-D. sur la parenté des deux formes demeure entière : bien qu'il signale l'étrange aspect perspectif de ce remplissage (p. 20), sachons-lui gré de nous mettre en garde par ce rapprochement contre cette impression troublante.

L'observation (p. 31) que les colonnes d'Açoka et l'exécution des « rails » montrent que les Hindous anciens savaient construire en pierre, nous paraît fort discutable et M. J.-D. montre lui-même (même page) quelle différence existe entre ciseler des blocs et les assembler en constructions un peu importantes. La taille de la pierre, contre l'opinion courante, n'est rien : à la différence près d'une trempe supérieure de l'outil, elle est même plus facile que celle du bois, puisque le sculpteur n'est pas gêné par le fil même de celui-ci. Au contraire, en construction, ce dernier avec ses assemblages et sa flexibilité se prête à mille combinaisons faciles qui, en pierre, exigeraient une science consommée. Il y a un monde par exemple entre la construction de la hutte des Todas des Nilghirris (fig. 6, p. 20) ou sa traduction par l'excavation d'une masse compacte — et l'exécution de la même forme en maçonnerie dressée.

Si les Hindous des siècles anciens avaient su construire en pierre des édifices de ce genre, ils ne se fussent pas contentés de creuser des « caves », car, pour nombreuses que soient dans l'Inde les formations géologiques qui permettent un tel travail, elles n'y sont pas générales ; or aucun édifice antique de pierre ne fut élevé en ce pays, car en un climat qui nous a conservé même les plus fines sculptures des rails, il resterait, à défaut de ruines importantes, des restes indiscutables d'édifices voûtés. Les bâtiments à couverture courbe, dont les caityas creusés nous donnent la forme intérieure et les nombreux bas-reliefs des « rails » la forme extérieure, sont d'ailleurs rigoureusement inexécutables en pierre, si ce n'est, avec certaines réserves, par la taille d'un monolithe formidable.

Ici encore la divergence d'opinion n'atteint que la forme de l'observation et nous sommes persuadé avec M. J.-D. qu'il n'est nullement utile d'invoquer le souvenir d'hypothétiques habitudes de troglodytes chez les premiers habitants de l'Inde pour expliquer l'emploi des « caves », l'économie de main-d'œuvre qu'elles permettaient, la facilité de leur exécution et leurs garanties de durée justifiant assez leur vogue.

---

(1) Il est bien entendu qu'il s'agit seulement ici des constructions modèles en matériaux légers, dont tous les décors de pierre ne paraissent que des traductions.

P. 51. — Il n'était peut-être pas nécessaire de rappeler la vieille conception de l'ordre pour servir de base à l'étude de la décoration dans les monuments dravidiens. L'ordre suppose un système de proportions rigoureux entre le diamètre de la colonne et les diverses hauteurs, et rien de semblable ne paraît exister dans cet art. Mais surtout l'ordre est par essence analytique et chaque partie y doit être élémentaire : on voit alors quelle étrange figure y vient faire le pancharam, petit ensemble complet d'où l'on détacherait aisément un nouvel ordre minuscule.

Peut-être ne sera-t-il pas inutile, avant de clore ce compte-rendu, de signaler l'intérêt que présente pour nous autres Indochinois une telle étude : elle permet d'opposer nettement cet art essentiellement indien aux arts dérivés de la même origine dans nos contrées du Sud-Est. Java et le Čampa et, dans une mesure moindre, le Cambodge nous montrent des arts qui presque sans cesse allèrent en s'abâtardissant. Cet exposé rapide mais précis nous permet de voir un art indien se développer d'une façon continue et dans le sens même de ses tendances. Comme dit M. J.-D. (p. 8), « l'art dravidien nous présente le tableau très intéressant et très rare d'une architecture qui pendant treize siècles demeure isolée, qui n'emprunte rien aux arts étrangers, mais qui varie continuellement par voie d'évolution naturelle ». Si la forme change, ce n'est pas ici comme dans nos régions lointaines par la maladresse du copiste : l'artiste cherche visiblement un mieux. Que son perfectionnement nous déroute, ce n'est pas le fait le moins instructif, mais il est fort admissible que l'artisan actuel préfère le riche et fin motif de la fleur de lotus suspendue au chapiteau, au ferme et lourd corbeau d'où elle tire sans doute sa lointaine origine : ce qui pour nous est puissante sobriété est pour lui lourdeur brutale et nous taxons de mièvrerie l'affinement qui le charme, de confusion fatigante ce qui pour lui n'est que simple richesse. Ce ne sera pas le moindre intérêt de ce tableau de nous faire sentir d'une façon claire l'abîme qui sépare les conceptions artistiques de l'Orient et de l'Occident.

H. Parmentier.

II. *Iconographie.* — Le deuxième volume de l'*Archéologie du Sud de l'Inde*, consacré à l'iconographie, constitue un effort méritoire pour mettre un peu d'ordre dans un domaine où il reste tant à faire. Sans doute, le travail de M. J.-D. n'épuise pas le sujet, car l'iconographie brâhmanique, si riche en documents et si grosse de problèmes de toute sorte, ne saurait, même limitée à l'Inde du Sud, être expédiée en 150 pages. Ce premier essai de M. J.-D. contient les grandes lignes du sujet, de bonnes identifications, et d'intéressantes reproductions qu'on voudrait beaucoup plus nombreuses. Le dernier chapitre, consacré aux *realia*, paraîtra un peu maigre et demandera à être repris avec une plus grande richesse de détails et de croquis.

Dans son introduction, l'auteur pose un certain nombre de principes qui doivent trouver leur application dans le cours de l'ouvrage. Pour l'identification des images, il pose en principe (p. 4-5) que les textes ne sont d'aucun secours, parce qu'il faudrait qu'ils fussent « approximativement du même pays et de la même époque que ces images », et qu'on n'a « pas le droit d'interpréter un bas-relief sculpté sur les bords de la Kavéry, à l'aide d'un texte écrit sur les bords du Gange. » Cette théorie paraît tout à fait contestable : on ne voit pas du tout ce qui eût empêché un artiste du Sud de l'Inde de puiser dans un poème écrit dans le Nord plusieurs siècles auparavant. Le Rāmāyaṇa, le Mahābhārata, les Purāṇas ont inspiré les sculpteurs, longtemps encore après leur rédaction, et bien loin du pays qui les a vus naître, jusqu'en Indochine et à Java. Je sais bien qu'il est délicat, dans certains cas, de déterminer dans quelle mesure tel texte peut servir à expliquer tel bas-relief ; mais c'est là justement la tâche de l'iconographe, et celui-ci n'a pas le droit, comme le fait M. J.-D., de rejeter en bloc les textes littéraires comme impropres à tout essai d'identification. Volontairement privé de leur secours, l'auteur s'est adressé aux productions de l'iconographie contemporaine, et par une comparaison attentive de ces images avec les images anciennes, il est arrivé à retrouver le sens de ces dernières. On aurait mauvaise grâce à lui reprocher d'avoir employé cette méthode qui lui a fourni une interprétation satisfaisante de la plupart des sujets choisis ; mais son livre aurait pris un tout autre caractère s'il y avait fait une plus large place aux rapprochements littéraires.

Un autre principe, auquel l'auteur semble attacher une grande importance, est celui de la fréquence relative des sujets religieux aux différentes périodes de l'histoire de l'art, autrement dit la statistique de ces sujets (p. 7). Je ne sais pas jusqu'à quel point l'abondance ou l'absence de telle figure divine ou de telle légende à une certaine époque, est capable de nous fournir des renseignements précis sur la religion pratiquée à cette époque. Dans le Cambodge ancien, par exemple, les sujets viṣṇuites sont la majorité, et cependant, tout ce que l'on sait par ailleurs de la religion du pays, permet de penser que le çivaïsme y était plus en faveur que la religion de Viṣṇu. Certains sujets, devenus de véritables poncifs, se répètent à satiété — comme les figures d'Indra sur les frontons des pagodes buddhiques du Siam et du Cambodge — sans qu'on en puisse rien conclure qui intéresse la religion. D'un autre côté, je me demande si les statistiques de M. J.-D. sont bien sûres. Parmi les sujets cités comme absolument inconnus à l'époque ancienne figurent par exemple les scènes du Rāmāyaṇa (p. 7, 91, 137), l'image du couple Çiva-Pārvatī sur Nandin, les légendes du cycle de Kṛṣṇa (p. 106-107, 137). Or tous ces sujets abondent dans l'art cambodgien, dont on cherche ordinairement l'origine dans l'Inde du Sud. Si les assertions de M. J.-D. étaient exactes, elles constitueraient un facteur nouveau et fort important dans le problème des origines de l'art khmèr.

M. J.-C. me permettra, en terminant, de lui exprimer le regret que son ouvrage ne contienne pas d'index, et de lui signaler l'insuffisance de quelques références : d'où sont tirées les légendes de Paraçupāṇi (p. 21), de Brahmā et Viṣṇu essayant d'ébranler la colonne où réside Çiva (p. 24), de Bhairava (p. 25-26), de Çiva tuant l'éléphant (p. 31), de Soubramaniar (p. 46) ? Celle de Çiva attaquant Tripura est tirée du Mahābhārata (VIII, 33), et celle de Vīrabhadra est tirée du même poème (XIII, 160, 284).

G. Cœdès.

P. R. Gurdon. — *The Origin of the Ahoms.* — Journ. of the Roy. As. Soc., 1913, p. 283-287, avec une planche.

G. E. Gerini. — *Ti-ma-sa.* — Ibid., p. 690-594.

The Origin of the Ahoms, [correspondance échangée entre] MM. Cochrane et Taw Sein Ko. — Ibid., 1914, p. 150-158.

L'article de M. Gurdon est une courte étude sur trois plaques chinoises trouvées à Johrat. L'une, datée de la 5e année Yong-lo (1407), est une plaque d'investiture donnée par l'Empereur mongol au roi des Ahoms, peuple de race thaï qui, au XIIIe siècle, envahit l'Assam pour y régner jusqu'à l'époque de la conquête anglaise en 1826. Les deux dernières plaques, sont incomplètes ; ce sont des moitiés de documents dont les autres moitiés devaient être conservées par les Chinois, comme moyen d'authentification de ces documents.

Sur une de ces moitiés apparaît l'inscription suivante : 底馬撒宣尉司 « division administrative de Ti-ma-sa ».

M. Taw Sein Ko, à qui M. Gurdon a eu la fâcheuse idée de s'adresser pour la traduction de ces fiches, traduit ainsi : « The Royal Commissioner for Conciliation, Timāsa », ce qui est déjà coquet ; mais de plus il croit devoir ajouter cette déplorable note : « Timāsa has been identified with Chieng-Mai or Zimmé, a Northern Province of Siam, which was tributary to China in the 15th century ». Cette étrange suggestion est combattue par M. Gerini dans une note très intéressante, puis par M. Cochrane dans une lettre à laquelle M. Taw Sein Ko a répondu.

M. Gurdon conclut que les Ahoms « are Mao Shāns who inhabited at one time a portion of Northern Siam. »

L. A.

Lt Col. Waddell. *The so-called Mahāpadāna Suttanta and the date of the Pāli Canon. JRAS.*, juillet 1914, p. 661 sqq.

M. W. s'efforce de démontrer que le titre même *Mahāpadāna* doit être corrigé en *Mahāpadhāna* et représente le sanscrit *Mahāpradhāna* et non

Mahāvadāna ; et il tire argument de cette correction dans son étude de ce sūtra. Il faut noter qu'il ne s'est pas occupé des textes chinois, qui cependant lui auraient fourni des renseignements intéressants.

Le correspondant sanscrit du pāli, qui a disparu, est représenté par une traduction chinoise qui remonte aux premières années du Vᵉ siècle : elle rend le titre par *Ta pen king* 大本經 qui répond exactement à Mahāvadāna ; or il se trouve que le Dīrghakāgama est un des textes traduits anciennement en chinois pour lesquels la langue de l'original ne peut faire aucun doute, car il contient un long passage *transcrit*, d'après lequel on peut facilement reconnaître que la langue originale était le sanscrit [1]. Mais il y a plus. Un autre texte, également traduit du sanscrit en chinois, nous donne la transcription du titre ; dans une description du Tripiṭaka, faite par Nāgārjuna dans son commentaire au *Mahāprajñāpāramitāsūtra*, se trouve ce passage [2] : « Les avadānas, ce sont des propos simples, faciles, pareils à ceux qui se tiennent dans le monde. Exemples : dans le Madhyamakāgāma, le Dīrghāvadāna-sūtra, *Tch'ang a-po-t'o-na king*, 長阿波陀那經, dans le Dīrghakāgama, le Mahāvadāna, *Ta a-po-t'o-na*, 大阿波陀那, dans le Vinaya, le Koṭikarṇāvadāna » etc.

Une tradition qu'on peut suivre jusqu'à Nāgārjuna méritait au moins d'être discutée. Sans examiner la valeur intrinsèque de l'hypothèse de M. W., il est indéniable que les textes chinois lui sont peu favorables : le cas « *Mahāpadhāna versus Mahāpadāna* » comme le désigne M. W. devient le cas *Waddell versus Nāgārjuna*, et je crains que les arguments pèsent peu contre un témoignage de cette valeur, du moins en ce qui concerne la tradition sanscrite. Celle-ci, il ne faut pas l'oublier, n'est représentée pour les āgamas que par le chinois ; les Tibétains n'ont traduit qu'un certain nombre de sūtras isolés qui couraient sous une forme très remaniée (nous avons des exemples du même genre dans le Tripiṭaka chinois), et qui ne peuvent en aucune façon remplacer les traductions chinoises anciennes et complètes. Au reste, dès qu'on sort du domaine strictement pāli, il est peu de questions relatives au buddhisme qu'il soit possible de traiter à fond sans recourir aux textes chinois. On ne peut que regretter que M. W. n'en ait pas fait usage.

H. Maspero.

---

(1) K. 12, 65 b 8-65 b 3. Cf. Takakusu, *Pāli Chrestomathy*, p. xxiii sqq.

(2) *Ta tche tou louen* 大智度論, k. 33, 74 a 18.

III. — CHINE

Ernst BOERSCHMANN. — *Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen.* — Band II, *Gedächtnistempel* 祠堂. — Berlin, Georg Reimer. 1914, in-4° ; XXIV-288 pp. ; fig. et plans.

Dans un premier volume paru en 1911 M. Boerschmann avait donné une remarquable étude sur les monuments de P'ou-t'o chan 普陀山, l'île sainte de la déesse Kouan-yin 觀音. Il a pris cette fois comme sujet de travail les principaux lieux de culte et temples commémoratifs chinois (¹) ; c'est avec un véritable plaisir que nous avons étudié ce nouveau volume.

M. B., architecte de métier, a effectué, entre les années 1906 et 1909, de très intéressants voyages jusqu'au cœur de la Chine. Il a visité les provinces du Nord, presque tout le bassin du Fleuve Jaune, le Chàn-si, le Chan-tong, le Sseu-tch'ouan, le Hou-pei, le Hou-nan et les deux Kouang ; il est allé à Fou-tcheou, à Ning-po, à Hang-tcheou et à Sou-tcheou. Bref il a vu presque toute la Chine artistique et, le premier, a su nous rapporter d'une telle expédition une abondante moisson de documents photographiques et de matériaux techniques de tout premier ordre. Sur sa route il a visité les temples les plus importants dédiés, les uns à des empereurs ou à des princes, les autres à des hommes d'Etat, à des guerriers ou à des écrivains admirés. A ces temples, il a consacré des descriptions méthodiques et scientifiques auxquelles sont venus s'ajouter des interprétations artistiques et quelques aperçus érudits sur leur histoire.

La partie de cette étude qui traite de l'architecture chinoise est bien près d'être parfaite ; elle est en tout cas nouvelle et les données précises qu'elle renferme seront d'une valeur inestimable pour le futur historien de l'architecture chinoise. Les chapitres comme ceux qui sont consacrés aux temples de Kouan-ti 關帝 (p. 46 à 60), de Tchang Leang 張良 (p. 95 à 153), aux Eul-lang miao 二郎廟 (p. 154 à 198), sont à signaler aux travailleurs et devront être étudiés de très près.

La partie historique et documentaire ne vaut évidemment pas la partie technique et, quoiqu'il paraisse peut-être un peu injuste de chicaner sur ce point M. B., qui n'est pas sinologue de métier, il semble que ce patient et minutieux savant eût pu faire davantage pour ce qui touche à l'importante question des temples confucéens chinois. Il a consacré à ces temples une longue

(¹) Le terme *ts'eu-t'ang* 祠堂 me paraît un peu étroit pour traduire *Gedächtnistempel.* 祠堂 signifie plus particulièrement « salle d'offrande » ou « salle de culte » et ne peut guère, à mon sens, désigner des temples aussi vastes et aussi importants que ceux de Confucius, par exemple.

étude dans laquelle il y a beaucoup à retenir ; les photographies sont magnifiques, les plans nouveaux et fort bien établis. Mais cette étude est vraiment trop incomplète, même au simple point de vue descriptif, pour qu'elle soit définitive.

Entre les nombreux temples élevés par les Chinois à la mémoire de Confucius, je ne retiendrai que le temple type, modèle de tous les autres, celui de K'iu-feou hien 曲阜縣 dans la province de Chan-tong. Cette petite ville est d'un accès facile ; le séjour y est agréable et paisible. On entre aisément dans le temple et dans ses dépendances et je crois que c'eût été un jeu pour M. B. de nous donner une description minutieuse et détaillée du temple confucéen par excellence. Sans lui demander un travail d'interprétation qui eût été long et difficile, nous aurions été heureux de trouver par exemple dans son livre quelques renseignements plus précis sur l'épigraphie si fournie de K'iu-feou hien. Un relevé des titres et sujets des stèles, au fur et à mesure de la description des enceintes et des cours, était facile à faire et eût donné une valeur singulière à cet ouvrage. En outre, l'auteur est muet ou presque sur les vases et les ustensiles qui servent au culte de Confucius. Dans la salle principale du temple, devant la statue même du Maître, sont pourtant disposés sur un autel de très intéressants brûle-parfums et chandeliers en métal émaillé (*fa-lang* 法琅 ; 琺琅 ou encore *fa-lan* 法藍) offerts en 1732 par l'Empereur Yong-tcheng et cinq vases de bronze exactement datés de l'année 85 de notre ère et expressément fabriqués pour les temples de Confucius. M. B. aurait dû signaler et décrire ces objets que tout le monde peut voir et étudier. Sans qu'on puisse lui tenir rigueur de cette autre lacune, puisqu'ils sont conservés à la sous-préfecture où on les montre rarement, il aurait aussi pu parler des 10 célèbres vases antiques qui servent deux fois par an aux cérémonies de printemps et d'automne et qui, sans contredit, sont les dix plus anciens bronzes de l'archéologie chinoise.

Il ne dit rien non plus des instruments de musique conservés dans la salle Kin-sseu 金糸 ; or il y a là des chassis où sont montées des pierres sonores qui couvrent une étendue de deux octaves ; il y a aussi des cloches, des flûtes et maints autres instruments qu'il aurait été intéressant de décrire, au moins de cataloguer, en détail. Enfin les mêmes lacunes regrettables sont à signaler pour ce qui touche à la « Salle des Vestiges du Saint » 聖蹟殿, où sont conservées quelques œuvres d'art intéressantes en elles-mêmes et précieuses aussi parce qu'elles éclairent l'histoire de Confucius et celle du culte qu'on lui voue.

Pour l'interprétation archéologique, historique et littéraire relative aux temples confucéens, M. B. se réfère presque toujours au *Heiligtümer des Konfuzianismus* de Tschepe, ouvrage pour lequel il a une admiration infinie, que je partage dans de très faibles proportions. Il y a évidemment beaucoup de bonnes choses dans le travail du P. Tschepe ; mais je crois que sur plusieurs points l'auteur n'a pas eu la rigueur de raisonnement ou la

documentation qui eussent été nécessaires pour appuyer ses théories (1). De plus le *Heiligtümer des Konfuzianismus* est fort incomplet. Il y aurait par exemple beaucoup à faire pour enrichir et compléter définitivement la liste des

---

(1) Je n'en prendrai pour exemple que les deux premiers paragraphes du premier chapitre de son livre (p. 3) intitulé « Das Vaterland des Konfuzius », où le P. Tschepe dit : « Das Vaterland des Konfuzius (552-479 vor Christus) war der kleine Staat 魯 *Lu*, dessen Hauptstadt 曲阜 *K'ü-fu* nicht nur der Geburts-,sondern auch der gewöhnliche Aufenthaltsort des Konfuzius während der grössten Zeit seines Lebens blieb. Viele Städte haben auch in China mit der Zeit den Platz geändert, K'ü-fu aber ist an seinem alten Orte geblieben. Es liegt dreissig Li östlich von seiner Präfektur 兗州府 *Ien-tschou-fu*, dreihundertfünfzig Li südlich von 濟南府 *Tsi-nan-fu*, der Hauptstadt der Provinz 山東 *Schan-tung*.

« 曲阜 *K'ü-fu* heisst : « der gewundene, gekrümmte Hügel ». Ich habe mich gut umgesehen, sowohl in der Stadt als ausserhalb derselben, aber ich habe keinen Hügel entdecken können. Da nun 阜 *Fu* einen kleinen Hügel bedeutet, einen Erdhaufen, so ist wohl anzunehmen, dass der früher vorhandene, von dem die Stadt ihren Namen führt, mit der Zeit abgetragen wurde »

Il y a là une erreur matérielle pénible a relever dans un ouvrage consacré à Confucius. On dit habituellement et d'une façon générale que Confucius est né à K'iue-li 闕里, mais il ne faut pas oublier que si l'actuelle K'iu-feou 曲阜 prit le nom de K'iue-li, ce n'est qu'en souvenir de la véritable K'iue-li dont l'emplacement est à situer assez loin de K'iu-feou. Sseu-ma Ts'ien (k. 47, f° 1 r° du *Che-ki*) dit : « Confucius naquit dans la ville de Tseou 陬. » M. Chavannes a traduit ce passage en 1905 et je ne puis mieux faire que de reproduire l'intéressante note qu'il y ajouta : « Cette ville de Tseou 陬 est appelée 鄹 dans le *Luen yu* (III, 15) où Confucius est désigné comme étant le fils de l'homme de *Tseou* 鄹人之子 ; elle est appelée 郰 dans le texte du *Tso tchoan* (10e année du duc *Siang*), où il est fait mention du père de Confucius. Enfin on écrit parfois ce nom 鄒, ce qui a conduit certains auteurs, comme par exemple Li Tao-yuen dans son commentaire au *Choei-king*, à confondre par erreur la ville où naquit Confucius avec l'ancienne principauté de Tseou 鄒 ou Tchou 邾, qui est aujourd'hui la sous-préfecture de Tseou (cf. t. IV, p. 28, n. 6). D'après le *Kouo ti tche*, l'ancienne ville de Tseou (celle où naquit Confucius) était à 60 li au S.-E. de la s.-p. de Se-choei 泗水 (préf. de Yen-tcheou, prov. de Chan-tong). K'ong Ngan-kouo, cité par Siu Koang, nous apprend que le père de Confucius, Chou-leang Ho, était gouverneur de cette ville. — On dit souvent que Confucius est né à K'iue-li 闕里 et on place ce canton à 3 *li* au Sud-Ouest de l'ancienne capitale de Lou 魯國故城, qui est aujourd'hui la sous-préfecture de K'iu-feou 曲阜 (préf. de Yen-tcheou, province de Chan-tong) ; le « temple de l'ancien maître parfaitement saint » (c.-à-d. Confucius) 至聖先師廟, qui se trouve à l'intérieur de la porte méridionale de K'iu-feou, marquerait l'emplacement même de l'ancienne demeure de Confucius à K'iue-li. — En réalité, le nom de K'iue-li, d'après le *Kouo ti tche* (ch. V, p. 3 v°), désigna d'abord un canton situé à 50 *li* au S. de la s.-p. de Se-choei, par conséquent dans le voisinage immédiat de cette ville de Tseou que Se-ma Ts'ien indique comme le lieu de naissance de Confucius ; quand Confucius fut devenu grand, il se transporta dans la ville de K'iu-feou et l'endroit où il résida prit le nom de K'iue-li ; c'est parce qu'on a méconnu les deux applications différentes du nom de *K'iue-li* qu'on a parfois considéré à tort la ville de K'iu-feou comme ayant donné naissance à Confucius. » (*Mémoires historiques*, V, p. 283.)

gloses et des passages classiques d'où sont tirés dans les temples confucéens les noms de bâtiments, de kiosques, d'arcs de triomphe et de portes. J'ai déjà eu l'occasion de signaler dans notre *Bulletin* (XII, 1912, n° 9, p. 84) les lacunes de notre documentation sur ce point. M. B. ne nous a apporté aucune indication nouvelle. En voici deux exemples.

La voie qui mène à la porte méridionale du Temple s'appelle *chen-lou* 神路 « la route de l'esprit » : M. B. ne paraît pas en parler. Quant à Tschepe, il en donne (p. 17) la singulière explication suivante : « Ist es ja der Weg, den Konfuzius nach seinem Hause gehend passieren musste : er aber ist kein Mensch, sondern ein Geist. Daher der Name. » D'abord il est fort contestable que cette voie ait été précisément celle que prenait Confucius pour aller chez lui ; une assertion pareille aurait besoin d'être établie sérieusement et il faudrait, en la discutant, tenir compte des modifications qu'a subies le plan de la ville. Le lieu où vint résider Confucius et qui prit le nom de K'iue-li pour rappeler sa véritable patrie, n'occupe pas le même emplacement que la ville ancienne de K'iu-feou : de plus la ville moderne de K'iu-feou n'englobe pas exactement les superficies des deux villes anciennes. Si la « route de l'esprit » correspondait au tracé d'un chemin si ancien, il faudrait supposer que l'axe de cette route aurait été prolongé pour servir d'axe au temple lui-même et une hypothèse de ce genre est inadmissible si l'on veut bien tenir compte des exigences de l'orientation en architecture chinoise. Enfin — et cela suffira, je pense, à ruiner cette explication fantaisiste — il ne faut pas oublier qu'en Chine on donne habituellement le nom de *chen-tao* 神道 (1) « la voie de l'esprit » au chemin où s'échelonnent les préliminaires des tombeaux importants. Or le temple de Confucius précède, sensiblement dans le même axe, le tombeau du Maître et je ne vois aucune raison qui nous interdise de donner aux mots *chen-lou* la même valeur qu'à l'expression synonyme *chen-tao*.

M. B. ne signale pas non plus le nom de la porte du Sud, *Yang cheng men* 仰聖門, « porte où l'on admire la Sainteté ». Ce nom n'est compréhensible que si l'on se réfère à l'inscription suivante qui apparaît sur un écriteau horizontal (額) (2) : 萬仞宮牆, « mur du palais qui a 10.000 fois huit pieds (de haut). » Dans ces mots il est fait allusion à une fort jolie comparaison du *Louen-yu* (3) : « Dans une conversation avec les grands officiers de la Cour, Chou-souen Wou-chou 叔孫武叔 avait dit : « Tseu-kong est supérieur à Confucius. » Tseu-fou King-po 子服景伯 répéta l'observation à Tseu-kong qui répondit : « Permettez-moi d'employer une comparaison tirée d'une

---

(1) Cf. ce que dit le P. Tchang (*Tombeaux des Liang*, I, p. 91 et ss.) sur cette expression *chen-tao* qui se retrouve dans la plupart des tombeaux impériaux ; elle est du reste très ancienne puisqu'on peut la faire remonter aux Han.

(2) Cf. *K'iue-li wen-hien k'ao* 闕里文獻考, k. 12, f° 1 r°.

(3) Cf. *Louen-yu* (XIX, 子張 ; 23) in Couvreur, *Quatre livres*, p. 290-291.

maison et de son mur d'enceinte. Mon mur d'enceinte ne s'élève qu'à la hauteur des épaules d'un homme ; chacun peut regarder et voir du dehors tout ce que la maison a de beau. (Mais) le mur du Maître a plusieurs fois plus de 8 pieds de haut. A moins de trouver la porte du palais et d'y entrer, on ne voit pas la magnificence du temple des ancêtres ni l'appareil pompeux des officiers. Peu savent en trouver la porte... » *Yang cheng men* 仰聖門 est donc, dans le temple consacré à Confucius et à son insondable sagesse, la porte qui permet d'entrer et d'admirer la sainteté du lieu et la vertu du Maître.

Malgré de nombreuses lacunes analogues, le livre de M. B. est à admirer pour la précision de la documentation technique et la perfection de ses images ; on trouve surtout dans le récit une sorte de compréhension générale du sujet qui éclaire à tout instant les parties les plus délicates de l'œuvre et la rend singulièrement attachante.

Léonard Aurousseau.

R. F. Johnston. *Buddhist China*. — Londres, 1913, in-8° ; 403 pp..

Si l'ampleur même du sujet empêche de décrire à fond le bouddhisme chinois, il est du moins possible de donner quelques aperçus et d'indiquer quelques-unes des formes caractéristiques que cette religion a prises et prend encore en Chine. C'est ce qu'a tenté de faire M. J. dans son fort intéressant ouvrage. L'auteur commence par montrer la position spéciale du bouddhisme en Chine parmi les « trois Religions » et ses rapports avec le Confucianisme et le Taoïsme. Son sujet ainsi défini de façon générale, il esquisse à grands traits l'histoire des doctrines dans l'Inde, et enfin indique rapidement le développement, en Chine même, des principales sectes. Ceci forme une sorte d'introduction ; la partie la plus importante et la plus neuve de l'ouvrage est contenue dans les deux cents dernières pages, en trois parties : les pèlerinages bouddhiques en Chine ; le mont Kieou-houa 九華山 dans la préfecture de Tch'e-tcheou 池州府 au Ngan-houei ; et enfin l'île de P'ou-t'o 普陀山 au Tchö-kiang.

Les chapitres sur les pèlerinages sont parmi les plus intéressants du livre, et la traduction abrégée d'un *Guide du pèlerin* à l'usage des moines qui vont faire le tour des quatre montagnes célèbres n'est pas ce qu'il y a de moins curieux ; on y trouve des conseils aux bonzes sur la manière de se conduire en voyage, sur les rapports avec les laïques, sur la façon de se présenter dans les monastères où ils séjournent, etc.

De ces quatre montagnes, M. J. en a déjà décrit deux : celle de l'Ouest et celle du Nord, le Ngo-mei chan et le Wou-t'ai chan. C'est aux deux dernières qu'il conduit maintenant le lecteur. De celles-ci, Kieou-houa est assez peu connu et les chapitres qui lui sont consacrés n'en sont que plus intéressants. Je n'ai malheureusement pas à ma disposition la description spéciale de la montagne, *Kieou-houa chan tche* 九華山志 ; mais de même que M. J., je ne crois pas qu'il y ait de raison de douter de l'existence du bonze Ti-tsang 地藏 à

qui est attribuée la fondation de Tch'eng-houa sseu 成化寺 sur le mont Kieou-houa. Environ deux siècles après sa mort, Tsan-ning donne sa biographie (1). C'est d'ailleurs celle-ci qui me paraît former le fond de celle du *Kieou-houa chan tche*, autant que j'en puis juger par l'adaptation de M. J. Les deux récits ne diffèrent que sur l'origine du saint : d'après le *Song kao seng tchouan*, il était un parent collatéral du roi de Silla 新羅國王之支屬; mais les bonzes du Tch'eng-houa sseu n'ont pas su se contenter de cette parenté éloignée, et le *Kieou-houa chan tche*, suivi par le *Tch'e-tcheou fou tche* 池州府志, le *Kiang-nan t'ong tche* 江南通志, et le *Ngan-houei t'ong tche* 安徽通志, en fait le fils du roi de Silla. Il n'est donc pas utile de rechercher quel roi de Silla a pu être son père. D'autre part M. J. le fait mourir en 794 (p. 299) ; je ne sais si cette date lui est fournie par le *Kieou-houa chan tche*, ou si elle provient simplement d'une erreur de réduction de la date chinoise en date européenne : le *Song kao seng tchouan* donne la 19e année *tcheng-yuan*, qui est l'année 803. Enfin il faut ajouter qu'à côté de la tradition qui en fait une incarnation du bodhisattva Kṣitigarbha (Ti-tsang), une autre tradition en fait l'incarnation de Mahāmaudgalyāyana 摩訶目犍連之應身 (2).

Avant de quitter le Kieou-houa chan, je note que P'ei-tou 杯度 n'est pas un nom, mais un sobriquet. Le bonze, qui serait venu le premier au Kieou-houa chan, vers 401, n'a pas laissé son nom à la postérité, et on l'appelle « celui qui passe sur son bâton » parce qu'en arrivant au bord du Yang-tseu kiang, il y aurait jeté à l'eau son bâton et, debout dessus, aurait franchi le fleuve.

L'île de P'ou-t'o, dont la description termine l'ouvrage, est beaucoup plus connue aussi bien des Chinois que des Européens. L'étude que M. J. lui consacre occupe environ le tiers du livre et est à tous points de vue excellente ; je dirai même qu'elle est à mon avis la meilleure qui existe sur cette île célèbre. L'énorme ouvrage de M. Boerschmann donne évidemment plus de détails sur les deux temples principaux, mais il contient tant d'inutilités et d'erreurs qu'on se prend à regretter que l'auteur ne l'ait pas réduit à un simple portefeuille de plans, de coupes, de photographies et de dessins, puisqu'aussi bien en cela seulement il était compétent. M. J. au contraire sait de quoi il parle, soit qu'il décrive les temples, soit qu'il en fasse l'histoire, soit qu'il traite du culte de Kouan-yin. Ce n'est pas à dire que je sois prêt à endosser toujours et en tout point ses opinions ; je ne suis pas bien sûr, par exemple, que la popularité de Kouan-yin, dans des pays où le rôle social de la femme est assez humble, soit due à ce qu'elle est « an idealization of womanhood », et je crois que l'on y voit surtout, plus prosaïquement, la divinité donneuse d'enfants, Song-tseu niang-niang 送子娘娘 : dans les pays où ce rôle est tenu par quelque autre divinité, comme à Canton par exemple, le culte de Kouan-yin ne sort guère

(1) *Song kao seng tchouan*, k. 20, 58 a.

(2) *Kieou-houa je lou* 九華日錄, éd. *Tchao tai ts'ong chou*, 巳集, k. 29, 11 a.

des bonzeries. Il est d'autre part assez difficile de déterminer l'importance du changement de sexe d'Avalokiteçvara. Il est certain que la religion populaire tient Kouan-yin surtout pour une divinité féminine, vraisemblablement grâce à l'extension de son culte comme donneuse et guérisseuse d'enfants [1]. Mais les moins instruits même des gens qui l'invoquent dans les cercles « amidistes » lui reconnaissent le sexe masculin. A P'ou-t'o, si les légendes populaires font généralement apparaître le bodhisattva sous une forme féminine, ses statues (sauf celles de Kouan-yin donneuse d'enfants) lui donnent toujours une forme masculine.

En décrivant les sanctuaires de l'île de P'ou-t'o M. J. a passé sous silence le Kou-fo tong 古佛洞. Cette petite grotte, située au Nord-Ouest des dunes, Fei-cha, au bord de la mer, est pourtant le siège d'une curieuse manifestation de l'esprit religieux chinois. On y conserve le corps desséché et laqué d'un ermite, le maître du dhyāna Jen-kouang 仁光禪師, qui y mourut il y a dix ans, âgé de quatre-vingt-seize ans. L'histoire de ce personnage, telle que me l'ont racontée ses disciples, montre quelles racines profondes le bouddhisme a jetées au Tchö-kiang. C'était un simple paysan de la région de Kiu-tcheou, qui, à l'âge de soixante-deux ans, après avoir partagé ses biens à ses enfants, quitta sa famille pour se faire bonze et se mit à voyager. Arrivé à P'ou-t'o, la grotte lui plut; il s'y installa pour y pratiquer la méditation et y resta sans en sortir, sans même quitter la pose de la méditation, ne se nourrissant que des offrandes posées à portée de sa main par la piété des fidèles. Aujourd'hui le corps, desséché et enduit de laque rouge sombre, est exposé, toujours assis dans sa pose habituelle, dans un coin sombre de la grotte, et le petit temple qui s'est élevé tout auprès commence à attirer de nombreux pèlerins.

Je ne puis en finissant m'empêcher de regretter que M. J., dont le livre est déjà si riche en observations intéressantes, ait cru devoir borner son sujet aussi strictement à l'étude des pèlerinages et des deux « montagnes célèbres » de l'Est et du Sud. Je sais bien qu'il fallait de toute nécessité choisir dans l'immense matière du bouddhisme chinois. Mais peut-être n'aurait-il pas été inutile de consacrer quelques pages à décrire la vie journalière des bonzes au monastère, avec ses cérémonies compliquées, et ses nombreuses dérogations à la règle (les plus remarquables sont la suppression de la mendicité, et le troisième repas pris le soir par les bonzes). D'autre part, quelques notes sur l'expansion locale du bouddhisme dans les différentes provinces, et la valeur religieuse de ses manifestations n'auraient pas manqué d'intérêt. Il est certain que dans la province de Tchö-kiang et aussi, mais je crois à un moindre degré, celles de Ngan-houei et de Kiang-si, le bouddhisme est non seulement puissant par l'importance et la richesse des monastères, mais encore par l'influence considérable qu'il exerce sur la population, et que la connaissance en est

---

(1) M. J. ne paraît pas avoir connu au sujet de l'origine de ce culte les remarques de M. Foucher dans sa *Madone Bouddhique*.

répandue même parmi les laïques ; au Kouang-tong au contraire, ainsi qu'au Tonkin, le niveau est extrêmement bas, et les temples bouddhiques, habités par un petit nombre de moines, sont plutôt considérés comme des éléments de *fong-chouei*, que pour leur valeur religieuse. M. J., qui a parcouru la plus grande partie de la Chine, pourrait mieux que personne (et j'espère qu'il trouvera le loisir de le faire quelque jour), nous donner des renseignements précieux sur cette question importante et jusqu'ici laissée dans l'ombre.

H. MASPERO.

Maurice COURANT. — *La langue chinoise parlée. Grammaire du kwan-hwa septentrional.* — Paris, Leroux ; Lyon, A. Rey, 1914, in-8° ; XXVII-384 pp.

Il existe tant de méthodes pour l'étude de la langue chinoise parlée, et il s'en publie chaque année un si grand nombre en toutes langues qu'il ne paraissait guère possible de faire œuvre originale en cette matière. M. C. a cependant réussi à la renouveler presque entièrement par sa méthode. La plupart des auteurs ont destiné leurs manuels à enseigner rapidement les moyens de rendre en chinois les formes de leur langue maternelle et n'ont jamais songé à étudier le kouan-houa en lui-même, pour lui-même, et sans arrière-pensée de traduction. Au contraire, M. C., abandonnant absolument les classifications grammaticales européennes, inexistantes en chinois, a voulu faire une étude systématique du kouan-houa, où, au lieu de lui imposer de force nos concepts occidentaux, il tâcherait de dégager les principes particuliers, la logique propre de la langue, afin d'en tirer les éléments d'une classification rationnelle. Traitée ainsi, la grammaire chinoise se coordonne et se simplifie ; des faits inexplicables isolément se rapprochent et s'éclairent mutuellement ; les lignes générales se dégagent du chaos.

L'ouvrage est divisé en quatre parties : Phonétique, Ecriture, Morphologie, Syntaxe. Sauf peut-être la seconde, un peu longue à mon avis, elles sont également intéressantes.

La première partie comporte l'étude des sons et des tons en eux-mêmes ainsi que dans leurs réactions réciproques, puis celle de l'accentuation des mots et celle des influences des tons les uns sur les autres ainsi que de l'accentuation sur les tons, en composition et dans la phrase. On trouvera là, en quelques pages, une sorte de tableau d'ensemble commode, réunissant et mettant au point les principales notions sur des faits déjà étudiés, il est vrai, mais de façon moins systématique. Je ne reprocherai à M. C. que quelques erreurs dans la description de certaines prononciations : il me semble s'être parfois inspiré plutôt des analyses théoriques données par les anciens phonéticiens chinois (qui, outre qu'elles ne sont pas toujours justes, représentent naturellement des formes antiques) que de la prononciation actuelle. C'est probablement ce qui explique des transcriptions, comme *ywe* (月), *lywe* (劣), alors qu'à Pékin (dont « la prononciation lettrée » est celle que l'auteur [p. 11] déclare adopter) la voyelle

est indubitablement *ü* : *yü*^{e}, *lyü*^{e}, en sorte que ni la valeur respective, ni le timbre des éléments de la diphtongue ne sont reproduits. De même dans les séries en *ye* (列 *lye*) la transcription est inexacte, la voyelle étant *i* et non *é* : 列 *li*^{e}, 鐵 *ti*^{e}. La définition de la finale *an* par le français *ane*, *anne*, me paraît peu juste : M. C. n'a pas cru devoir signaler la nasalisation plus ou moins forte, mais constante, de cette finale *an*, qui tend à se prononcer comme le français *ain*, *in*, avec ou sans résonnance de l'*n* suivant les dialectes.

M. C. consacre quelques pages, sous le titre de Morphologie, à la dérivation et en général aux rapports des mots de même famille. Ce dogme, que les mots chinois doivent être considérés chacun comme un élément absolument indépendant, perd un peu chaque jour, et son abandon dans ce livre ne peut que rendre ce recul plus marqué. Mais la théorie ébauchée jadis par Conrady reste à établir. M. C. distingue la dérivation par changement de tons, de la dérivation par modification de l'initiale et donne des listes de mots ainsi dérivés ; en conclusion, il essaie de déterminer quelques familles de mots. Ses idées me paraissent sur ce point d'accord avec celles du P. Cadière, qui l'avait précédé dans cette voie, encore qu'il les applique avec moins de hardiesse ; mais un travail de cette sorte reste toujours sujet à de graves objections, en particulier celle d'un certain arbitraire dans le choix des sens et d'une ingéniosité un peu excessive dans les rapprochements. Il faut relever en outre, de ci de là, quelques inexactitudes : p. 184, M. C. donne pour prononciation ancienne à 騎 la forme *gī* qui est impossible, aucun mot à initiale sonore ne pouvant être au *chang-p'ing cheng* ; dans tout ce paragraphe et le suivant, le ton des mots de ce genre est le *hia-p'ing*, *gi*. D'autre part, p. 183, pour passer de 子 à 字 il n'y a pas seulement un changement de ton, mais encore un changement d'initiale, le premier mot étant à initiale sourde, 子 *tsə*^{2}, et le second à initiale sonore, 字 *dzə*$_{3}$. D'autre part 受 *cheoú*, recevoir, bien que prononcé aujourd'hui au *k'iu-cheng*, est originairement un mot au *chang-cheng* (ẓ'u$_{2}$), et ne doit sa prononciation actuelle qu'à un fait de phonétique chinoise récente, le passage au *k'iu-cheng* des mots au *chang-cheng* à initiale sonore occlusive, mi-occlusive ou sifflante [1]. Je crois d'ailleurs que M. C. aurait eu avantage à introduire dans ce chapitre, au moins à titre d'auxiliaires, les prononciations anciennes, qui, en marquant la différence des initiales confondues dans la langue moderne, auraient permis de rendre un compte plus exact des phénomènes.

La grammaire elle-même, sous le nom de Syntaxe, occupe la quatrième partie, la plus longue. Le titre seul marque déjà nettement le principe de la méthode de M. C. Il est connu depuis longtemps que toute grammaire en chinois se réduit à des règles de position, c'est-à-dire en somme à la syntaxe ; mais les grammairiens, hantés par le souvenir des langues européennes, l'ont trop souvent oublié après l'avoir affirmé. Gabelentz, dont la grammaire a passé longtemps

---

(1) Cf. *BEFEO*, XII, (1912), I, 92.

pour un modèle de grammaire scientifique du chinois, conserve tous les vieux termes; il était si peu capable de se mettre en dehors des concepts occidentaux que, pour rendre compte de la valeur des mots suivant leur position, il parlait de cas, comme en allemand ou en latin: il en voyait cinq en chinois, et avait donné le titre de Déclinaison, *Casuslehre*, à une section de sa grammaire; ailleurs il parlait de verbes transitifs, neutres, passifs, causatifs, etc.; il était question dans son livre de participes pris adjectivement, etc., toutes choses qui sont de véritables non-sens en grammaire chinoise. M. C. a résolument rejeté toutes ces formules et, remplaçant l'étude des catégories grammaticales, inexistantes en chinois, par celle des fonctions grammaticales, a donné aux règles de position leur véritable valeur.

Les règles de la syntaxe chinoise ont été exposées si souvent que les diverses grammaires ne peuvent guère différer que par la manière de les expliquer. Les explications de M. C. sont généralement logiques et rendent compte des faits de façon satisfaisante; il y a cependant certains cas où je ne saurais me trouver d'accord avec lui.

C'est d'abord au sujet de *ti* 的. Il explique directement l'emploi de *ti* particule du génitif, en lui donnant une valeur pronominale (人 的 嘴, l'homme sa bouche = la bouche de l'homme) et cela me paraît assez hasardeux. Cette théorie est très probablement juste, quand on l'applique, comme fait Gabelentz, à la particule 之 de la langue classique; mais certains emplois qu'on rencontre dans les auteurs du Ve ou VIe siècle me semblent indiquer que, dès cette époque, le sens original de la construction s'était déjà perdu et que 之 n'avait déjà plus qu'une valeur de particule. Le *ti* de la langue moderne ne doit jamais avoir eu de valeur pronominale et, à mon sens, a toujours été une simple particule. Mais admît-on, au moins comme historique, l'explication de M. C., dans le cas simple indiqué ci-dessus, je crois absolument impossible de le suivre, lorsqu'au § 370, il considère que dans une phrase du type 那 管 筆 是 我 的, ce pinceau est à moi, « *ti* remplace un nom déjà exprimé », car c'est une tournure neuve, propre à la langue parlée, et sans correspondant dans la langue écrite qui n'emploie jamais 之 de cette façon. Il me semble beaucoup plus naturel d'admettre que, lorsque *ti* eut pris la valeur d'une simple particule dans des phrases régulièrement formées (我 的 筆 mon pinceau), les formules d'appartenance, ou plus vaguement de dépendance, ainsi formées ont été isolées et transportées dans d'autres positions. L'explication de M. C. serait d'ailleurs séduisante par sa simplicité et, au point de vue pratique, assez commode; mais je ne vois rien dans les emplois ordinaires de *ti*, ni dans ceux de ses prédécesseurs 之 et 者, qui puisse l'autoriser.

Une autre construction chinoise me paraît devoir être expliquée autrement que ne l'a fait M. C., c'est celle du passif en *tchao* 着. Il considère *tchao* comme servant à introduire l'agent instrument de l'action, alors que certainement il commande la proposition toute entière. La phrase: 把 他 那 褂 子 着 火 燒 了 个 大 窟 窿 « le feu a fait un grand trou à sa robe », ne doit pas s'expliquer

par : « prenant sa robe — employant le feu — avoir brûlé un grand trou », mais par : « prenant sa robe — arriver à ce que (obtenir que) le feu la brûle (et fasse) un grand trou » (1), ou de même 貓着廚子打死了 « le chat a été assommé par le cuisinier » s'explique à mon avis, ainsi : « le chat a obtenu que le cuisinier l'assommât ». Au reste M. C. ne paraît pas être absolument certain de sa théorie, car il semble admettre, au moins implicitement, au § 593, la théorie ordinaire.

J'ajouterai quelques observations de détail :

§ 515. 出來, employé comme auxiliaire, a un sens plus large que celui de « sortir » : on dit par exemple *ki tch'ou lai* 記出來 inscrire, noter ; *sie tch'ou lai* 寫出來, écrire ; *chouo tch'ou lai* 說出來, proférer.

§ 518. M. C. est-il bien sûr que la forme 買不起 comme potentiel négatif soit spéciale ? En fait dans toutes les expressions verbales formées d'un verbe et d'un auxiliaire, l'insertion de la négation entre le verbe principal et l'auxiliaire forme un potentiel comme dans la 3e forme du potentiel aux paragraphes précédents : § 505 說不完 ; § 509 過不去, qui lui aussi d'ailleurs place son régime après l'expression verbale, et ne l'insère pas (cf. § 510 過不去河).

Je note en passant que 說完 signifie bien « finir de parler », mais surtout « exposer dans tous ses détails ». Au positif, on peut dire indifféremment 說完 et 完說 pour « finir de parler » ; mais au potentiel il vaudra mieux préciser le sens par un auxiliaire, et dire 說完得來 « je puis achever mon discours », plutôt que 說得完 ou 完得說 qui peuvent signifier aussi « je puis dire en détail ». Au potentiel négatif, il faut différencier 說完 de 完說, et les formes données par M. C. 說完不得, 說不完 (et une troisième qu'il ne donne pas et qui est également usitée 說完不了) signifient presque exclusivement « je ne puis dire en détail », tandis que « je ne puis finir de parler » se dit plutôt 完說不得 et surtout 完不得說 et 完說不了.

On pourrait allonger la liste de ces remarques : il va sans dire que dans la masse des explications et des exemples donnés, il s'est nécessairement glissé quelques inexactitudes. Mais tout ceci est de peu d'importance. Il est indubitable que l'ouvrage de M. C. marque, au point de vue de la méthode, un notable progrès sur tous ceux qui l'ont précédé. Il faut souhaiter que l'auteur ne s'en tienne pas là, mais que par un travail analogue sur la langue écrite, il donne à la sinologie l'étude scientifique complète de la langue chinoise qui lui manque encore.

H. Maspero

---

(1) Dans cette phrase l'emploi de 把 est identique à l'exemple du § 595 : 又把他爹死了 « de plus son père mourut » ; la particule sert à « introduire le sujet » comme dit M. C. La tournure est moins étrange et surtout moins rare que ne le laisseraient croire les termes de l'auteur, et les cas sont assez fréquents, où 把, comme 以 en langue écrite, sert simplement à mettre une certaine emphase sur le mot ou la proposition que l'on veut placer en vedette en tête de la phrase, quel que soit d'ailleurs le rôle, régime ou sujet, que devrait jouer ce mot dans une phrase normalement construite.

Torii Riuzo et Torii Kimiko. — *Etudes archéologiques et ethnologiques. Populations primitives de la Mongolie Orientale.* (*Journal of the College of Science, Imperial University of Tōkyō*, vol. XXXVI, art. 4, 29 mars 1914). — Tōkyō, 100 pp. avec 13 planches, dont 1 carte. (Édit. française par le R. P. Aug. Talpin, Miss. Apost.)

M. et Mme Torii publient sous ce titre les résultats d'un séjour de deux ans et demi en Mongolie Orientale, dans le Kharatchin, d'un voyage de dix mois dans les hautes vallées du Lao-ha-mouren et du Shira-mouren ainsi que dans les monts Khingan, et enfin d'une série de tournées effectuées dans la Mantchourie méridionale au cour des années 1909, 1911, 1912 et 1913. M. T. qui enseigne l'anthropologie à l'Université de Tōkyō a naturellement porté ses recherches principalement sur la préhistoire, mais non de façon exclusive, et cette préoccupation ne l'a pas empêché de faire parfois un détour pour aller visiter les anciennes capitales des Leao et des Yuan qui se trouvaient à proximité de sa route.

M. et Mme T. ont exploré systématiquement les principales stations néolithiques, anciens villages lacustres et petits fortins élevés sur des éperons de coteaux, et y ont recueilli des instruments en pierre polie ou en os ainsi que de nombreux débris de poterie. En les comparant aux trouvailles faites dans les régions voisines, les auteurs ont constaté que les motifs de décoration s'en retrouvaient en Mantchourie, en Corée et à Sakhalin, et que celle-ci se différencie de la décoration moderne, ainsi que de celle du groupe préhistorique voisin, par l'absence d'un motif très répandu en Chine, au Japon, sur les bords de l'Amour, et en Sibérie, ainsi que chez les Mongols, les Aïnos modernes, le motif dit « tourbillonnaire » formé de lignes courbes concentriques (nuage des artistes chinois). Il semble donc que la région formée par la Mantchourie méridionale et la Mongolie Orientale, la Corée et Sakhalin ait formé, à l'époque néolithique, une province culturelle propre.

L'emploi de la pierre polie qui, se poursuivit très tard, fut suivi immédiatement de celui d'instruments en fer. On sait que le travail de ce métal fut introduit chez les Sien-pi par des réfugiés chinois à la fin du IIe siècle de notre ère. Toutefois, dès avant cette époque on s'en servait déjà, mais surtout pour la fabrication d'ornements, semble-t-il, car de nombreuses scories de fer ont été retrouvées dans les fouilles : ici encore les auteurs attribuent, avec raison je crois, ce travail à une ancienne vague d'influence chinoise.

Quels étaient les habitants des anciennes stations néolithiques ? M. et Mme T. y cherchent les anciens Tong-hou 東胡 des auteurs chinois, et leur hypothèse me paraît admissible. Mais les auteurs veulent faire de ces Tong-hou anciens des Mongols, les différenciant complètement des Toungous modernes qui sont apparentés aux Mantchous. Cette théorie, d'ailleurs plausible, ne me paraît guère supportée par les recherches mêmes des auteurs. Il faut noter d'abord que tout se réduit actuellement à une question de culture et de langue,

aucun débris humain n'ayant malheureusement été recueilli, qui permît de l'étayer par des arguments anthropologiques : la question de race se trouve ainsi éliminée. Or M. et Mme T. eux-mêmes ont constaté que les indigènes néolithiques de la Mongolie Orientale appartiennent à la même province de culture que ceux de la Mantchourie et de la Corée, et diffèrent de leurs voisins occidentaux, Mongols et Turcs. Quant à la langue, il est difficile de déterminer les affinités du sien-pi et même du khitan, bien qu'ils paraissent plutôt apparentés au mantchou (1). Même si le nom moderne des Toungous n'a rien de commun avec le nom ancien des Tong-hou, il me semble difficile de ne pas les considérer comme les descendants lointains de ceux-ci ; et les Mongols de la région doivent être, ainsi qu'ils le disent eux-mêmes, des occupants relativement modernes qui ont remplacé les anciennes populations mantchoues.

Il est regrettable que, dans l'édition française, les traductions du chinois n'aient pas été revues. Le P. Talpin, dont la traduction du texte japonais est d'ailleurs très soignée, y a accumulé les contre-sens, en sorte qu'elles sont absolument inutilisables (2). Par chance, l'un des passages les plus importants est donné également en note d'après la traduction anglaise de Parker qui est totablement meilleure. C'est là un défaut regrettable dans un ouvrage d'ailleurs fort intéressant.

H. Maspero.

---

(1) M. T. adopte en cette question la théorie de M. Shiratori, dans une série d'articles publiés dans le *Shigaku zasshi* 史學雜志, 1901-1913. Mais les comparaisons de M. Shiratori, généralement trop audacieuses et souvent faites avec peu de critique, sont loin d'être satisfaisantes.

(2) Voici deux exemples choisis entre beaucoup d'autres : p. 11, l'auteur chinois voulant indiquer le principe de la descendance matriarcale des Tong-hou, dit : 以母有族類 « c'est par la mère que se fait la parenté » et non, comme traduit le P. Talpin, « parce que, disent-ils, ils sont sûrs d'être nés de leurs mères ». Et p. 100, au lieu de : « le fer est abondant dans leur pays, et c'est là que les Han, les Wei et les Wo viennent en chercher pour en fabriquer surtout de la monnaie, comme en Chine », il faut comprendre : « leur pays produit du fer ; les Han, les Wei et les Wo vont en chercher là ; dans toutes leurs transactions commerciales, ils se servéat du fer, comme on fait en Chine des sapèques » 國出鐵. 韓濊倭皆從取之. 諸市買皆用鐵. 如中國用錢.

IV. — JAPON.

Stewart Dick. — *Les arts et métiers de l'ancien Japon*, revu et adapté de l'anglais par Raphaël Petrucci. — Bruxelles et Paris, Vromant et Cie, 1914, in-8° ; 183 pp., 200 illustrations.

Cet ouvrage que M. Petrucci a non seulement adapté, mais auquel il a ajouté tout un chapitre, le IXe, constitue somme toute un bon manuel, une sorte d'introduction à l'étude des arts du Japon. Je dis des arts, car les quelques renseignements donnés sur les métiers ne portent que sur quelques métiers artistiques et sont des plus sommaires. Ainsi le travail du laque, « long, fastidieux, hérissé de difficultés techniques », est décrit en à peine une page (p. 125-126) ; et il n'y a que fort peu de chose sur la technique de la peinture, de la sculpture, etc. On est en droit de regretter que les renseignements de ce genre, que le titre du livre fait espérer, ne soient donnés qu'avec tant de parcimonie. Il y a là un sujet fort vaste et à peu près neuf pour le public étranger. Pratiquement, M. Stewart Dick ne s'occupe donc que d'art à très peu de chose près, et son livre n'apporte aucune nouveauté sur un sujet qui a fait l'objet d'études déjà nombreuses et développées. Son mérite est de donner assez clairement, sous un petit volume, des notions générales, justes dans l'ensemble, sur les différents arts du Japon et d'être une assez bonne initiation à leur étude.

Il traite en neuf chapitres des caractères de l'art japonais, de la peinture, des estampes, de la sculpture, des métaux ouvrés, de la céramique, du laque, de l'art des jardins et de l'art des fleurs, et enfin des étoffes, ce dernier chapitre étant, comme il est dit plus haut, l'œuvre personnelle de M. Petrucci L'auteur a laissé de côté l'architecture ; et, à vrai dire, la raison de cette omission n'apparaît pas, car l'architecture de bois a produit au Japon des œuvres de très grande beauté, surtout dans le genre religieux, le plus connu, qu'il soit bouddhiste ou shintoïste, mais aussi dans le genre civil ; et la magnificence de leur décoration ne doit pas faire oublier l'intérêt architectural des anciens palais ou demeures seigneuriales, dont malheureusement, de rares spécimens seulement ont subsisté jusqu'à nous.

Il est une conception à laquelle l'auteur paraît tenir, et sur laquelle il revient à plusieurs reprises : celle de la filiation directe et immédiate entre l'art du Turkestan et celui de la Corée et du Japon. J'avoue ne pas bien saisir sur quoi elle s'appuie. Sans doute, l'on constate sans peine un air de famille entre certaines œuvres japonaises, chinoises surtout, chinoises du Nord si l'on y tient, et quelques-unes de celles qui ont été découvertes au Turkestan. Cela autorise-t-il une conclusion aussi péremptoire que la suivante, p. 70 : « L'art bouddhique . . . a passé de l'Inde du Nord au Turkestan oriental, où il semble avoir pris sa dernière forme ; puis, par la Chine septentrionale et les

régions non proprement chinoises, il a gagné la Corée et le Japon. Il s'ensuit que l'art bouddhique, tel qu'il a pénétré au Japon, n'avait point connu le contact de la Chine propre. Il était resté tel qu'il était dans l'Asie centrale et la Chine septentrionale, avec un caractère de finesse et d'élégance qui n'est point dû à la Corée. » Et connaît-on vraiment, pour en parler aussi assurément (p. 2-3), des artistes venus au Japon du Turkestan oriental ? Pourrait-on s'autoriser pour le faire — l'auteur d'ailleurs ne l'essaie pas — de la simple tradition orale du Kōfuku-ji de Nara, voyant un « homme de l'Inde », avec tout ce que cette désignation comporte d'imprécision, dans l'énigmatique Montōshi 門答士, auquel elle attribue les si curieuses statues de 10 disciples du Buddha conservées dans ce temple ? Fût-on même en droit de le faire, Montōshi a vécu au VIIIe siècle, et l'art sous toutes ses formes ne l'avait pas attendu pour s'épanouir au Japon. Il faut en dire autant des Persans venus avec le médecin Rimitsu 里蜜, si toutefois il y avait parmi eux quelque artiste oublié.

Je crois devoir signaler un certain nombre d'inadvertances qu'il sera aisé de faire disparaître. On risque de n'être pas très bien compris en parlant de « la révolution de 1865 » (p. 7). Il est plus que douteux qu'une invasion mongole ait jamais gagné le Japon en passant par la presqu'île malaise ou le Siam (p. 15). Jingō kōgō vivait non pas en 700 avant J.-C. (p. 16), mais en 700 environ de l'ère japonaise, soit au IIe siècle de notre ère, si on admet la chronologie officielle. Je ne sais trop pour quelle raison l'auteur présente Yoshitsune comme le « Bayard japonais » (p. 17) ; ceux que semblent intéresser ces sortes de rapprochements, donnent parfois ce nom à Kusunoki Masashige. L'ange Kichijō (p. 33) est la déesse Çrī Devī. Appeler Kano Tanyu un « Whistler japonais » (p. 42), ce n'est indiquer qu'une des faces de son si remarquable talent ; l'auteur ne fait nulle allusion aux grandes scènes chinoises dans lesquelles ce talent a déployé toutes ses ressources et manifesté sa puissance. D'autre part, l'auteur semble partager sur Hokusai l'opinion longtemps assez générale en Europe, qui en faisait le plus grand peintre du Japon, opinion tout à fait insoutenable pour qui connaît un tant soit peu les œuvres des puissants artistes des siècles antérieurs. Je ne sais si vraiment « les personnages qu'elles (les sculptures bouddhiques primitives) représentent sont des entités abstraites : la Raison, la Pitié, la Charité, la Vigueur, la Beauté, l'Amour divin » (p. 70), mais à coup sûr leurs auteurs avaient l'intention de représenter des personnages bien définis, tellement définis, non seulement par un caractère général comme ceux qui précèdent, mais par leur physionomie, leur attitude, leurs attributs traditionnels et canoniques, qu'on les identifie sans peine.

Le Hōryū-ji ne fut pas « le premier temple bouddhique élevé au Japon » (p. 70) ; il y eut avant lui le Hōkō-ji 法興寺 bâti par Soga no Umako, et le Shi-tennō-ji 四大王寺 d'Ōsaka bâti par le prince Shōtoku taishi. Les belles statues d'Asañga et de Vasubandhu du Kōfuku-ji sont assez connues et assez souvent citées pour qu'on s'explique mal l'erreur que commet ici l'auteur ; on

les fait, dit-il, remonter au VIII[e] siècle (p. 75). La publication artistique *Japanese temples and their treasures* (¹) faite en vue de l'exposition de Londres en 1910, les reproduit planches 411 et 412, et en parle en ces termes (p. 171 : « Of the many statues attributed to the master sculptor Unkei which are found scattered over Japan, these are among the few of which we are absolutely certain. They were executed by him in 1208. »

N. PERI.

L. AUBERT. — *Les Maîtres de l'Estampe japonaise*. — Paris, Colin, 1914, in-8° ; 284 pp. et 55 planches.

M. A. connaît bien le Japon qu'il a visité et beaucoup étudié ; il connaît en particulier son art dont il a été à même d'étudier sur place, dans les temples, les palais et les musées, les manifestations les plus belles et les plus caractéristiques. L'impression qu'il en a rapportée fut profonde, et elle perce à travers les lignes de l'ouvrage qu'il vient de consacrer à l'étude de l'estampe. Celle-ci n'est sans doute qu'un art mineur, et ses œuvres sont évidemment hors de proportion avec les merveilles que nous ont laissées les maîtres des grandes écoles classiques. Pourtant c'est bien en celles-ci qu'est sa source profonde, et pour la bien comprendre il est peut-être nécessaire d'avoir connu les grands modèles qui, plus ou moins à leur insu, ont formé la vision, dirigé l'inspiration et guidé le pinceau des auteurs d'estampes. A ce point de vue, M. A. était parfaitement préparé à nous en parler.

Modeste dans ses visées, simple dans ses moyens, humble souvent dans ses sujets, l'estampe a pourtant un charme incomparable pour ceux qui ont connu et aimé la douceur de la vie japonaise. C'est en effet cette vie même, ses aspects, ses divers moments, qu'elle exprime ; et par là elle nous intéresse et nous émeut d'une façon en quelque sorte plus intime ; car elle nous est de suite et sans effort plus voisine et plus familière.

Ce charme, on s'aperçoit aisément à le lire que M. A. l'a très vivement ressenti, et il réussit à le faire goûter à ses lecteurs. Mais cela n'enlève rien à la sûreté et à la finesse de sa critique appuyée sur une information des plus complètes.

L'introduction mérite particulièrement de retenir l'attention. M. A. y a précisé très heureusement ce qu'on pourrait appeler la part de l'idéalisme et du réalisme dans l'estampe, quelle est la réalité qu'elle vise à reproduire, comment elle la saisit et l'exprime, comment elle l'idéalise, n'en gardant ou n'en mettant en relief que le détail, le geste ou la ligne évocateurs d'une émotion éternelle. La pénétrante analyse des pages 37-39 est à coup sûr d'une

(¹) Tōkyō, Shimbi shoin, 1910 ; trois boites.

très grande justesse, et pour tout dire, me semble définitive. Je n'en dirai pas plus de cet ouvrage, dont je suis un peu embarrassé pour parler comme il conviendrait, à cause des citations qu'il fait de mes propres essais.

En terminant je signalerai quelques légères inadvertances, en fort petit nombre d'ailleurs, qu'une nouvelle édition de l'ouvrage fera disparaître. P. 24, la légende de Dōjōji n'admet pas que le bonze ait commis de faute, mais dit au contraire qu'il s'enfuyait pour l'éviter. P. 31, la voie des Asuras n'est guère, dans l'idée japonaise, que l'enfer des guerriers ; ce dont il faut s'évader, c'est de l'océan de la naissance et mort, de toute existence, de celle des hommes comme de celle des Asuras ou des autres êtres. P. 55, il serait plus exact de parler des partisans du fils de Taikō Hideyoshi que de ceux de Hideyoshi, mort depuis longtemps à cette époque. C'est la bataille de Dan-no-ura, près de Shimonoseki, et non celle d'Ichi-no-tani qui termina la lutte des Taira et des Minamoto. P. 96, *ushi no toki mairi* (et non *maire*) n'est pas le nom d'une femme jalouse, mais celui de la cérémonie même d'envoûtement, littéralement, le pèlerinage de l'heure du Taureau, parce que celle-ci devait s'accomplir à ce moment. P. 141 et 149, ce ne sont pas des bonnets que portent les travailleuses, mais une simple serviette, *tenugui*, enroulée à l'occasion autour du chignon.

Quelques fautes d'impression ont échappé à la correction ; une seule a quelque importance : p. 18, note 3, il faut lire Hikone, au lieu de Hakone. Les autres, Otawa pour Otowa (p. 96), Juzabro pour Jūzaburō et *taikomati* pour *taikomochi* (p. 135), *asotsi* pour *asobi* (p. 153), *Botsu* pour *Butsu* (p. 166 et 198), *kinota* pour *kinuta* (p. 203 sqq.), etc., se corrigent d'elles-mêmes.

N. Peri.

CHRONIQUE.

INDOCHINE FRANÇAISE

Ecole française d'Extrême-Orient. — L'Ecole française a éprouvé une perte cruelle en la personne de M. Edouard HUBER, professeur de philologie indochinoise décédé à Vinh-long le 5 janvier. Nous avons donné dans le fascicule I du *Bulletin* une notice sur la vie et les travaux de notre regretté collaborateur avec les quelques articles qu'il avait rédigés avant son départ.

— M. Louis FINOT a exercé pendant l'année 1914 les fonctions de Directeur intérimaire dont l'absence de M. Cl. E. MAITRE, retenu en France par ses devoirs militaires, a prolongé la durée. De mai à septembre il a fait un voyage d'études au Laos et au Cambodge.

— M. Henri PARMENTIER, chef du Service archéologique, pendant son congé en France, a surveillé l'impression du 2e et dernier volume de son *Inventaire des Monuments čams*, dont la publication est prochaine. Il a dirigé à Paris, au Musée du Trocadéro, l'installation de moulages de divers monuments čams. A son retour de France, il a fait un voyage d'inspection au Cambodge où il a établi pour les monuments d'Angkor un programme général de travaux à effectuer pendant quelques années. Rentré à Hanoi en avril 1914, il a mis en ordre les collections photographiques de l'Ecole et commencé à préparer un nouveau classement des collections du Musée que d'importantes acquisitions ont rendu nécessaire. Il a publié dans le *Bulletin* une monographie du Temple de Vat Phu et une étude sur l'interprétation architecturale des monuments représentés dans les bas-reliefs cambodgiens.

— M. Henri MASPERO, professeur de chinois, a donné dans le *Bulletin* une étude sur quelques textes anciens de chinois parlé ainsi que des notes sur son voyage d'études en Chine de mai à août 1914.

— M. Georges CŒDÈS a continué ses recherches sur l'historiographie du Cambodge et du Siam et publié dans le *Bulletin* un chapitre du *Saṃgītivaṃsa* — compilation rédigée à Bangkok en 1789, — contenant une version pâlie des Annales d'Ayuthia. Il prépare une traduction de la *Jinakālamālī*, chronique religieuse de Xieng Mai composée en 1516. Par arrêté du 10 décembre 1914, M. CŒDÈS a été nommé professeur de philologie indochinoise à l'Ecole française d'Extrême-Orient. Il est parti à la fin de l'année pour un voyage d'études au Siam, dont les résultats seront prochainement publiés dans le *Bulletin*.

— M. Jean COMMAILLE, conservateur des monuments d'Angkor, a continué le déblaiement du Ba-Phuon où quelques nouveaux bas-reliefs ont été mis au jour.

— M. Noël PERI, secrétaire-bibliothécaire de l'Ecole, a poursuivi ses travaux sur la littérature japonaise et sur l'histoire du bouddhisme d'après les textes chinois.

— M. Léonard AUROUSSEAU a quitté en novembre 1914 ses fonctions intérimaires de précepteur de S. M. l'Empereur d'Annam ; il est aussitôt après rentré à l'Ecole où il a repris sa place de pensionnaire ; il a donné au *T'oung Pao* (décembre 1914) un article relatif au travail de M. Sylvain Lévi sur le Tokharien B, langue de Koutcha. Il prépare des *Etudes de langue et de littérature chinoise* et donnera bientôt dans le *Bulletin* le résultat de ses travaux sur l'histoire d'Annam au début du XVe siècle.

— M. Georges DEMASUR, pensionnaire, a pris part aux travaux d'Angkor et étudié divers monuments cambodgiens notamment à Koḥ Ker (province de Promtep) et à Phnom Dei (province de Siemreap). Il a été, sur sa demande, renvoyé en France, à la disposition de l'autorité militaire et a quitté Saigon par le paquebot du 21 novembre.

— Plusieurs travaux de nos correspondants, annoncés dans la chronique de 1913 : *Les déterminatifs en annamite*, par M. DELOUSTAL ; *L'or dans le folk-lore annamite*, par M. PRZYLUSKI ; *Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin*, par M. BONIFACY, ont été publiés dans le *Bulletin* de 1914 (n° 5). M. Georges MASPERO a terminé la publication du *Royaume de Champa* (T'oung Pao, mars 1910-mai 1913 ; tirage à part, 1914. Cf. supra, p. 8 et suiv.). Il a achevé une *Grammaire cambodgienne* qui doit paraître sous peu (Paris, Imprimerie Nationale). M. DELOUSTAL a complété sa traduction du Code des Lê, dont nous publierons dans quelque temps la dernière partie. M. CADIÈRE nous a adressé un mémoire sur les idées populaires des Annamites relatives à la physiologie humaine, qui formera le prochain fascicule du *Bulletin* ; il a fait prendre pour notre bibliothèque les estampages d'un certain nombre de stèles annamites aux environs de Huê.

*
* *

Bibliothèque. — M. LEMÉNAGER a fait don à notre bibliothèque de quelques lettres autographiées de Trương-vinh-Ký et de deux documents relatifs au « Royaume Sedang » : une lettre de Mayrena et un diplôme de son « ordre royal ». Nous avons pu également, grâce à son entremise, recueillir des photographies du colonel Carrau, mort d'une blessure à l'assaut de Nam-dinh en 1883, et dont le nom a été donné à notre boulevard.

— Au sujet de Mayrena, mentionnons l'entrée à la bibliothèque d'un manuscrit consacré au célèbre aventurier. C'est une chronique de son voyage de Bruxelles à Singapour et de ses aventures jusqu'à sa mort (1890), avec des documents curieux : actes officiels du royaume Sedang, correspondances, photographies, timbres-postes sedangs, etc. L'auteur, qui signe « Jacques Maran, Anvers, mars 1892 », s'exprime en termes sévères sur Mayrena, dont il semble avoir suivi de près l'étrange odyssée.

— M. Orband, délégué aux Ministères des finances et des rites de l'empire d'Annam, a procuré à notre bibliothèque des documents du plus haut intérêt. Nous citerons une collection de plans de citadelles « à la Vauban » élevées en Indochine au début du XIXe siècle ; — 14 dessins originaux sur toile, dressés par ordre du Ministère des rites et reproduisant le plan de la région des sépultures (*lăng*) des princes de la famille impériale ; — 17 copies de dessins formant la série incomplète des sites célèbres de l'Annam ; — copie d'une « Carte militaire [comprenant] toutes les principales parties d'une place fortifiée, avec toutes les pièces d'artillerie qui [servent à l'attaque et à la] défense d'une place dressée sur les mémoires du maréchal de Vauban par J. E. Duhamel, ingénieur du Roi, 1773 » (cette carte, qui fut très utilisée par les ingénieurs français et annamites du XIXe siècle, porte en caractères chinois et quelquefois en chữ-nôm les noms des pièces dessinées ; elle est très rare et la Bibliothèque Nationale ne la possédait pas) ; — calque d'un plan de l'ancienne citadelle de Hanoi. Tous ces plans et dessins proviennent du Nội-các. M. Orband nous a également fait parvenir diverses pièces relatives à Gia-long, parmi lesquelles deux oraisons funèbres de l'évêque d'Adran, en chữ-nôm.

— Une vingtaine de manuscrits saisis chez le soi-disant « roi des Mans », dans le 3e territoire militaire (Ha-giang) nous ont été envoyés par les soins de notre correspondant, le lieutenant-colonel Bonifacy. On y trouve des manuels de divination, des prières et chansons aux génies, des formulaires de médecine, des leçons de magie, des figures de génies et de démons, etc.

— Le Gouvernement général de l'Indochine nous a adressé les budgets des différents pays de l'Union pour l'exercice 1914. Il y a joint les ouvrages dont les titres suivent :

Annuaire général de l'Indochine, 1914. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914.

Mission Audemard. *Chine. Haut Yang-tseu et Yalong.* Levé exécuté en 1910 par M. Audemard, Atlas. — Paris, Gentil, 1914.

Documents historiques et géographiques sur l'Indochine publiés sous la direction de MM. Henri Cordier et Louis Finot :

I. Antoine Cabaton. *Brève et véridique Relation des événements du Cambodge*, par Gabriel Quiroga de San Antonio. Nouvelle édition du texte espagnol avec une traduction et des notes. — Paris, E. Leroux, 1914. (cf. *supra* p. 44.).

II. Gabriel Ferrand *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe siècle.* Tome 1er. — Ibid., 1913.

Chambre consultative indigène du Tonkin. Sessions ordinaires 1913-1914. — Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1914.

Conférences publiques sur l'Indo-Chine faites à l'Ecole Coloniale pendant l'année scolaire 1913-1914. — Paris, Chaix, 1914.

Conférences publiques sur Madagascar faites à l'Ecole Coloniale pendant l'année scolaire 1913-1914. — Paris, Chaix, 1914.

E. Chataigneau. *Principes élémentaires de comptabilité.* Avec une traduction complète en annamite du texte français, faite sous la direction de Alfred Bouchet. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1908.

Le Courrier de Saigon. Journal officiel de la Cochinchine. Années 1868, 1875, 1877, 1878 et 1879. — Saigon.

Décret du 30 décembre 1912 sur le régime financier des colonies. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1913.

En Indochine. — Paris, 1914. (*Le Temps*, supplément illustré du 6 août 1914).

Cochinchine. Rapports au Conseil Colonial. (Session ordinaire de 1914). — Saigon, C. Ardin, 1914.

Rapports au Conseil de Gouvernement. Session ordinaire de 1913. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1913.

Jean Renaud. *Mirages d'exil.* — Paris, B. Grasset, 1914.

Indochine. Situation générale des Travaux Publics. Année 1913. — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1913.

— Le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts a disposé en notre faveur des ouvrages suivants :

Le Bayon d'Angkor Thom, bas-reliefs publiés par les soins de la Commission archéologique de l'Indochine d'après les documents recueillis par la Mission Henri Dufour avec la collaboration de Charles Carpeaux. Deuxième partie. — Paris, E. Leroux, 1914. (cf. *supra*, p. 58).

Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs. T. LIII et LIV. — Paris, Imprimerie Nationale, 1913.

M. Chaine. *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Mondon-Vidailhet.* — Paris, E. Leroux, 1913.

O. Houdas et M. Delafosse. *Tarikh El-Fettach.* Texte arabe et traduction française. — Paris, E. Leroux, 1913. (Publications de l'Ecole des Langues Orientales vivantes, V^e^ série, volumes IX et X.)

O. Houdas. *El-Bokhâri.* T. IV. — Paris, E. Leroux, 1914. (Publications de l'Ecole des Langues Orientales vivantes, IVe série, t. VI.)

Gabriel Millet. *L'Ecole grecque dans l'architecture byzantine.* 1re partie. — Paris, E. Leroux, 1911.

Maurice Vernes. *Les emprunts de la Bible hébraïque au grec et au latin.* — Paris, E. Leroux, 1914.

— Les ouvrages ou tirages à part suivants nous ont été adressés par les auteurs :

K. Asakawa. *The Origin of the feudal land tenure in Japan.* (Reprinted from *The American Historical Review*, vol. XX, n° 1, oct., 1914.)

Cap^ne^ Baulmont. *Le Service militaire dans l'Annam d'autrefois.* — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1913. (Extrait de la *Revue indochinoise.*)

Renward Brandstetter. *Monographien zur indonesischen Sprachforschung.* XI. *Indonesisch und Indogermanisch im Satzbau.* — Luzern, E. Haag, 1914.

G. Cordier. *Compositions données aux examens de langue annamite* (1er et 2e *degré*) *avec corrigé.* — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1913.

Id. *Essai sur la littérature annamite.* — Ibid., 1914. (Extrait de la *Revue indochinoise*, janvier-avril 1914.)

Id. *L'Islam au Yunnan.* — Ibib., 1913. (Extrait de la *Revue indochinoise.*)

Maurice Courant. *Russes, Kalmouks et Mantchous*, à propos de travaux récents. — Paris, F. Alcan, 1914. (Extrait de la *Revue des Sciences politiques*, 15 avril 1914.)

Robert Gauthiot. Avestique *mərəzu.* (Extrait des *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, t. XVIII.)

Henri GOURDON. *Sur l'art annamite.* — Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914. (Extrait de la *Revue indochinoise.*)

Dr Albert HERMANN. *Die alten Verkehrswege zwischen Indien und Süd-China nach Ptolemäus.* — Berlin, 1913. (Sonderabdruck aus der *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 1913.)

Gal LOMBARD. *Le Livre du soldat annamite.* — Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1914.

Dr LUCIEN GRAUX. *Les Caractères médicaux dans l'écriture chinoise.* — Paris, A. Maloine, 1914.

Ct LUNET DE LAJONQUIÈRE. *En Insulinde.* — Paris, B. Grasset, 1914.

MADROLLE. *Le Mont O-mei.* — Paris, Hachette, 1914.

Emm. de MARGERIE. *La Carte internationale du monde au millionième et la Conférence de Paris.* — Paris, A. Colin, 1914. (Extrait des *Annales de Géographie*, t. XXIII, 15 mars 1914.)

A. MEILLET. *Le problème de la parenté des langues.* — Bologna, N. Zanichelli, 1914. (Extrait de *Scientia*, vol. XV, 1914.)

Dr Max MÜLLER. *Die Landwirtschaft, Tierzucht und Kolonisation Hokkaidos, deren Stand und Zukunft.* — Tôkyô, 1913. (*Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.* Band XV.)

TCHAO JOU-KOUA. *Tchou-fan-tche* 諸蕃志, édit. japonaise.

W. W. ROCKHILL. *Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century.* — Leyden, E. J. Brill, 1913. (Reprinted from the *T'oung-Pao*, vol. XIV.)

E. D. ROSS et R. GAUTHIOT. *L'alphabet sogdien d'après un témoignage du XIIIe siècle.* — Paris, Imprimerie Nationale, 1913. (Extrait du *Journal Asiatique*, mai-juin 1913.)

Henri RUSSIER. *Histoire sommaire du Cambodge.* — Saigon, 1914.

ID. *L'instruction des indigènes au Tonkin.* — Hanoi-Haiphong, 1914.

Ch. TARANZANO. *Vocabulaire français-chinois des sciences.* — Sien-hsien, Imprimerie de la Mission Catholique, 1914.

R. et K. TORII. *Populations primitives de la Mongolie orientale.* Tōkyō, 1914.

— Nous avons reçu des éditeurs les ouvrages suivants :

Maurice COURANT. *Grammaire du kwan-hwa septentrional.* — Paris, E. Leroux, 1914. (cf. *supra*, p. 75.)

LÊ-VAN-PHÚC et PHAN-KẾ-BÍNH. *Hưng-Đạo-Vương.* — Hanoi, Đông-kinh ấn-quán, 1914.

Albert MAYBON. *La République chinoise.* Paris, A. Colin, 1914.

Joseph de MOIDREY. *La hiérarchie catholique en Chine, en Corée et au Japon.* (1307-1914). — Zi-ka-wei, Imprimerie de l'Orphelinat de T'ou-sè-wè, 1914. (Variétés sinologiques, n° 38.)

M. TCHANG et P. de PRUNELÉ. *Le Père Simon A Cunha (Ou Li Yu-chan).* — Chang-hai, Imprimerie de T'ou-sè-wè, 1914.

SUZUKI. *A brief History of early Chinese philosophy.* — London, 1914.

— L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a bien voulu nous faire don d'un exemplaire des *Inscriptions sanscrites de Campā et du Cambodge* par A. BARTH

et A. Bergaigne. Paris, Imprimerie Nationale, 1885-1893, 2 fascicules et 1 atlas en 2 parties.

— L'Académie Impériale des Sciences de Pétrograd nous a fait parvenir les fascicules suivants de la *Bibliotheca Buddhica* :

Radlov et Malov. *Suvarṇaprabhāsa*, texte ouïgour. I-II. — S. Pétersbourg, 1913.

Max Walleser. *Buddhapālita. Mūlamadhyamakavṛtti.* Tibetische Übersetzung. I. — Ibid., 1913.

— L'Archæological Survey of India nous a adressé les ouvrages suivants :

D. R. Bhandarkar. *Progress Report of the Archæological Survey of India, Western Circle, for the year ending 31st March 1913.* — Bombay, Government Central Press.

H. Hargreaves. *Annual Progress Report of the Superintendent, Hindu and Buddhist Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1913.*

A. H. Longhurst. *Annual Report of the Archæological Department, Southern Circle, Madras, for the year 1913-1914.* Madras, Government Press, 1914.

J. H. Marshall. *Archæological Survey of India. Annual Report of Director-General of Archæology.* Part I, 1911-1912. — Calcutta, Government Printing, 1914.

R. Narasimhachar. *Archæological Survey of Mysore. Annual Report for the year ending 30th June 1913.* — Bangalore, 1914.

Gordon Sanderson. *Annual Progress Report of the Superintendent Muhammadan and British Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1913.* — Allahabad, F. Luker, 1913.

D. B. Spooner. *Annual Report of the Archæological Survey of India, Eastern Circle, for 1912-1913.* — Calcutta, Bengal Secretariat Book Depôt, 1913.

L. D. Swamikannu. *Government of Madras. Epigraphy.* Recording, with remarks, the progress report of the Assistant Archæological Superintendent for Epigraphy, Southern Circle, for the year 1913-1914.

M. Wasi-ud-din. *Annual Report of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, 1913-1914.* — Peshawar, D. C. Anand, 1914.

— Le Musée Guimet nous a envoyé les ouvrages suivants :

Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation. Tome 40. *Conférences faites au Musée Guimet en 1913.* — Paris, Hachette.

Guide illustré du Musée Guimet de Lyon. — Châlon-sur-Saône, E. Bertrand, 1913.

E. Guimet. *Les portraits d'Antinoé au Musée Guimet.* — Paris, Hachette. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'art, t. v.).

G. Jouveau-Dubreuil. *Archéologie du Sud de l'Inde.* — Paris, P. Geuthner, 1914, 2 vol. (cf. *supra*, p. 60.).

— La Bibliothèque Vajirañāṇa de Bangkok nous a adressé les publications suivantes :

The History of Siam according to the version of His Majesty King Mongkut. Volume I. Second edition. — Bangkok, 1914.

Titles of the Royal Family from the establishment of the Dynasty in Bangkok 1782 up to 1910. Edited by Prince Sommot Amorabandhu. — Bangkok, 1914.



Fig. 1. — Torse cambodgien.

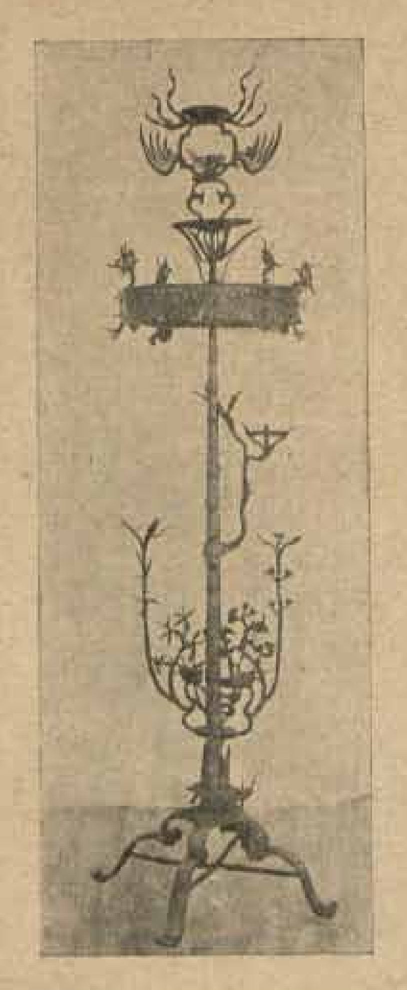


Fig. 2. — Lampadaire annamite, fer forgé.



Fig. 3. — Avalokiteçvara, bronze chinois.

Fig. 4. — Porte-luminaire laotien, bois sculpté.

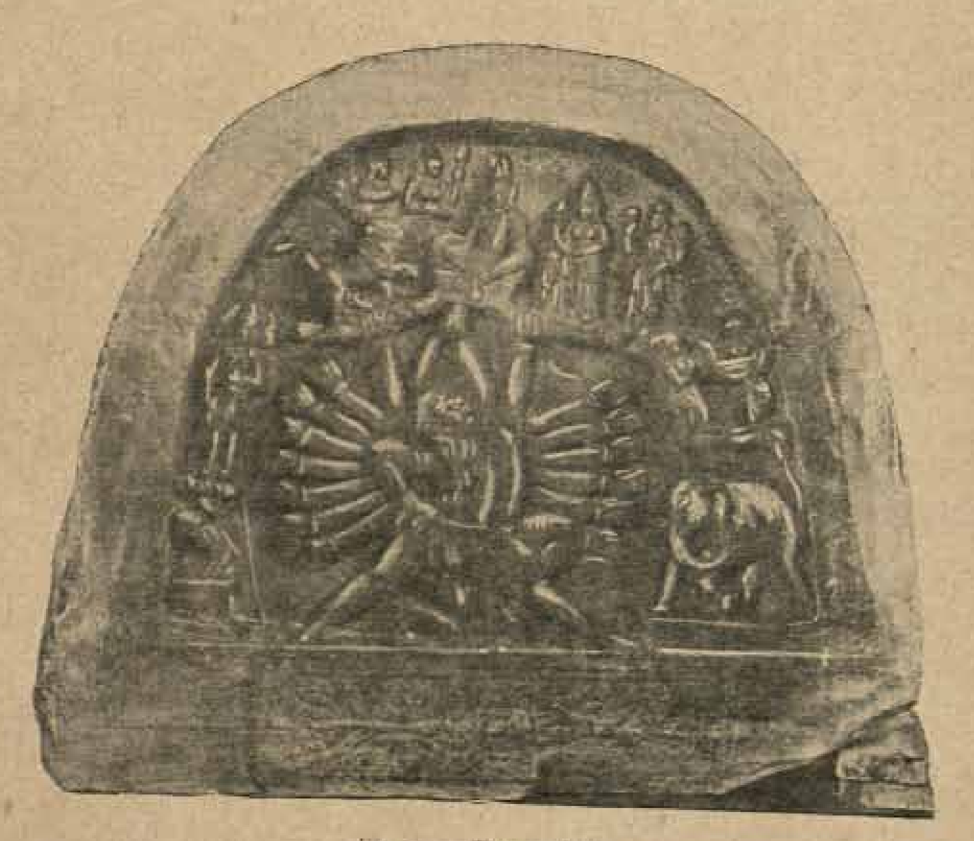


Fig. 5. — Tympan cam.

— La Fondation Thiers a offert à notre bibliothèque les ouvrages suivants :

Annuaire de la fondation Thiers, 1914. — Issoudun, H. Gaignault, 1914.

Charles Blondel. *La conscience moderne.* — Paris, F. Alcan, 1914.

Pierre de Labriolle. *La crise montaniste.* — Paris, E. Leroux, 1913.

— Nous avons reçu les premiers numéros du *Bulletin du Service Géologique de l'Indochine* et du *Bulletin des Amis du Vieux Huê.* Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient.

— M. Gérard nous a fait don d'une carte chinoise du Yunnan et de *The Sacred Edict, containing sixteen maxims of the Emperor Kang-hi*, translated by the Rev. William Milne. 2d ed. Shanghai, American Presbyterian Mission Press, 1870.

— M. Emile Bory, professeur, a fait présent à notre bibliothèque des ouvrages suivants :

Mis de Croizier. *Les monuments de l'ancien Cambodge classés par provinces.* — Paris, Challamel, 1878.

Mission Pavie. Exploration de l'Indochine. Mémoires et documents publiés par les membres de la Mission sous la direction de MM. Pavie et Pierre Lefèvre-Pontalis. Archéologie et histoire. 1er fascicule. I. Introduction. II. L'Indochine à l'époque préhistorique. III. Inscriptions recueillies au Siam et au Laos. — Paris, E. Leroux, 1914. (Ce volume a été retiré de la circulation.)

Dr F. J. Wershoven. *Lehr- und Lesebuch der siamesischen Sprache und deutsch-siamesisches Wörterbuch.* — Wien, A. Hartleben.

— M. Charles Duroiselle a offert à notre bibliothèque trois fascicules des *Notes on the Buddhist Law* de Sir John Jardine et le *Catalogue of the Government Book Depôt*, Rangoon.

— L'Université Impériale de Tōkyō nous a envoyé les ouvrages suivants :

Dai-nihon shiryaku 大日本史料，第四編之十三，第十二編之十六，第六編之十三.

Dai-nihon kobunsho 大日本古文書，九

— Nous avons reçu de l'Université de Kyōto l'ouvrage suivant : 古今雜劇三十種.

— Nous avons reçu de l'India Office : Ed. Chavannes. *Les Documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan oriental.* Oxford, Imprimerie de l'Université, 1913.

* * *

Musée. Le Musée a recueilli quelques pierres sculptées et inscrites que M. Rougier avait rassemblées à notre intention dans sa résidence de Faifo. Les inscriptions, sauf une stèle et un linteau illisibles, sont des contrefaçons d'inscriptions čames exécutées par de maladroits faussaires annamites sur des pierres authentiques. Parmi les sculptures, la plus intéressante (fig. 1) est un torse, vêtu d'un sampot et d'une sorte de maillot qui couvre le haut du corps jusqu'au-dessus du nombril et qui est constitué par des rangées de figurines minuscules assises à l'indienne. Le sampot est maintenu par une ceinture d'orfèvrerie surmontée d'une rangée de figures plus grandes que celles du vêtement supérieur ; une autre figure, de même dimension, se détache au milieu de

la poitrine. Cette statue est identique à celle du Musée du Trocadéro (Cœdès n° 42, planche IV, dans *BCAI*, 1910) et à celle de Ta Prohm de Bàti (Aymonier, *Cambodge*, I, 178, fig. 32). C'est la première fois qu'on trouve au cœur de l'ancien Champa une image nettement cambodgienne, témoignage irrécusable de la domination khmère dans cette contrée.

— M. Gache a bien voulu offrir au Musée un éléphant de pierre en demi-relief qui se trouvait dans le jardin de sa maison, à Hanoi. Cette sculpture semble avoir été détachée de quelque monument čam.

— Nous avons acquis de M. Lichtenfelder quatre objets en fer forgé : un grand lampadaire (fig. 2), deux chandeliers annamites, et un insigne mandarinal camdodgien (?) formé d'un bouquet de plumes de paon dans un tube de bois maintenu par deux phénix stylisés, en fer.

Deux autres candélabres en fer forgé provenant d'une pagode de la province de Bac-giang ont été donnés au Musée par M. Eckert, résident de la province.

Grâce à ces acquisitions, l'industrie du fer forgé, qui semble éteinte aujourd'hui au Tonkin, est représentée dans nos collections par quelques spécimens de choix.

— Deux abouts de poutres sculptées, d'origine tonkinoise, nous ont été donnés par M. Lichtenfelder. D'autre part MM. Daurelle ont offert au Musée toute une charpente finement sculptée, qui ornait la maison annamite où sont établis leurs ateliers.

— Nous avons acquis un écran suspendu en bois sculpté provenant d'une pagode chinoise récemment démolie à Haïphong.

— Un ancien cachet en bronze trouvé à la pagode de Co-bich (Hung-vương, province de Phú-thọ) nous a été donné par la Résidence supérieure du Tonkin.

— Nous mentionnerons encore l'acquisition d'un certain nombre de vases de Bát-tràng et d'une série d'objets préhistoriques en pierre et en bronze provenant des provinces de Sơn-tây, Hà-đông et Hoà-bình.

— Une gargoulette bleue, qui serait l'œuvre des potiers de Bát-tràng, a été offerte au Musée par le Lt-Cl Duchet.

— Notre série laotienne s'est accrue de quelques pièces d'un certain intérêt à la suite du voyage de M. Finot au Laos. Ce sont : une stèle fragmentaire rapportée de Dansai à Luang Prabang par le Čao Maha Uparat de Luang Prabang et libéralement offerte par lui au Musée où elle a été remontée sous la véranda ; une autre stèle trouvée dans l'îlot de Don Ron sur l'indication de M. Allart, conducteur des Travaux publics à Xieng-khouang ; un fragment d'inscription sur ardoise donné par le chef de la pagode de Vat That à Luang Prabang ; une tête de dvārapāla (?) en pierre, de style purement khmèr, et deux autres en brique et plâtre, toutes trois trouvées sur l'emplacement d'une ancienne pagode au S.-E. de Luang Prabang ; un vantail de porte, une frise et un porte-luminaire en bois sculpté (fig. 4) provenant de diverses pagodes de Luang Prabang et dont l'intérêt artistique avait été signalé par M. Parmentier à son passage en 1911 ; un Buddha de bronze sur un piédestal à têtes d'éléphant, provenant de Vieng Chan. Deux consoles en bois sculpté ont été offertes au Musée par M. Meillier, Commissaire du Gouvernement à Luang Prabang. Trois belles haches en pierre nous ont été données par M. Batteur, inspecteur des Bâtiments civils. M. Rabjeau nous a fait présent d'une stèle laotienne trouvée à Ban Huei Sai.



Fig. 6. — Bronzes chinois.

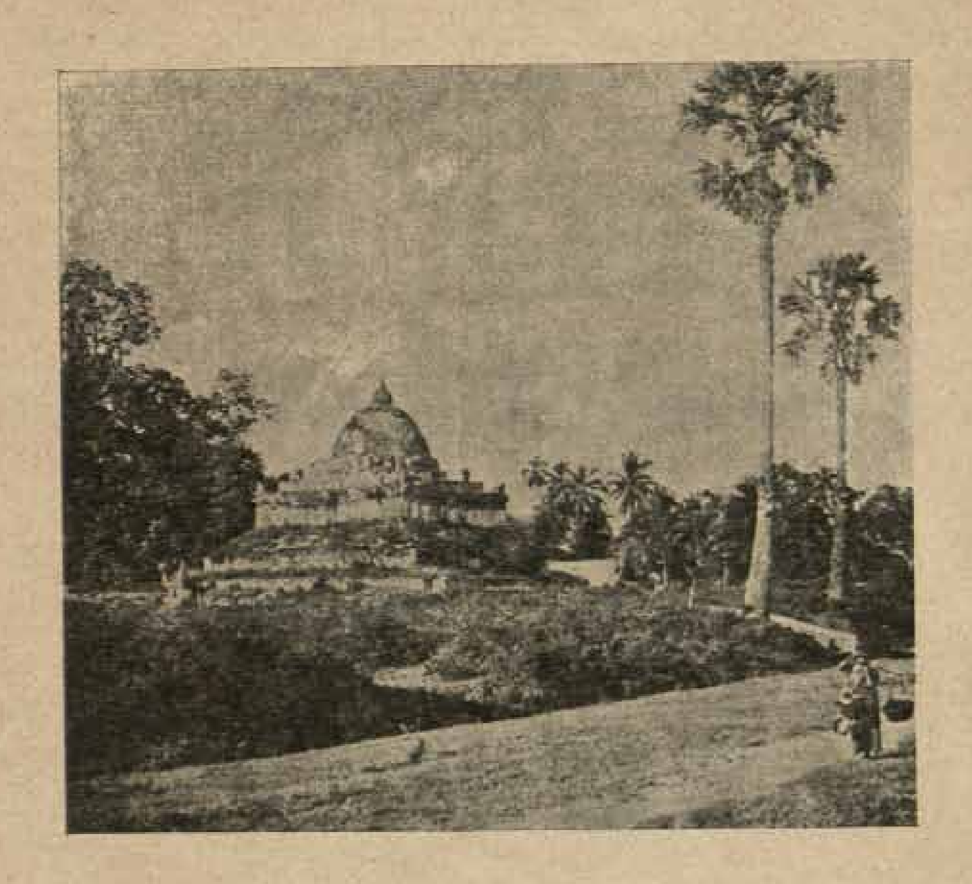




Fig. 7. — Le That de Vat Vixun avant et après l'écroulement.
(*Photographies de M.* Batteur.)

— M. Couvette a découvert dans une grotte appelée Thap Kap, près de sa concession à Xieng-khouang, une trentaine de statuettes bouddhiques en or, en argent et en bronze. Nous en avons retenu quatre à titre de spécimens, deux en or et deux en argent, qui d'ailleurs n'offrent rien de remarquable au point de vue de l'art.

— Au Cambodge, M. Finot a acquis un plateau d'argent niellé d'or remarquable par le fini du travail, et six jattes de faïence analogues aux faïences siamoises, mais qui offrent cette particularité d'être en usage dans les villages situés au pied du Phnom Kulen.

— M. Lefèvre-Pontalis, ministre de France à Bangkok, a bien voulu nous adresser une collection de débris de céramique recueillis à Sokhotay et à Savankhalok.

— Une peinture tibétaine représentant un Amitāyus rouge assis sur une fleur de lotus nous a été cédée par le capitaine Grenès, de l'Infanterie coloniale.

— Plusieurs bronzes provenant du Yunnan sont entrés au Musée : une statuette d'apparence tibétaine représentant un personnage barbu dont la main tient un joyau ; un Avalokiteçvara debout (fig. 3), la main droite levée, la gauche tombante et ouverte, paré de pendants d'oreilles, de colliers et de bracelets ; enfin trois figures assises, dont une Tārā et deux génies taoïques (fig. 6).

— Nos collections chinoises se sont accrues, grâce à l'aimable entremise de M. Liébert, consul de France à Hongkong, de deux peintures sur soie. Ce sont des rouleaux d'une dizaine de mètres de long sur 30-40 de haut : l'un, anonyme, présente une suite de scènes très vivantes dans la campagne, à l'entrée et dans les rues d'une ville : c'est une œuvre excellente de l'époque des Ming. L'autre, représentant une série de personnages bouddhiques et de scènes miraculeuses, se donne comme l'œuvre du célèbre moine peintre Kouan Kieou, des T'ang ; en réalité cette peinture est des Ming, peut-être des Yuan, mais elle est néanmoins de grande valeur.

* * *

Tonkin. — La Commission des Antiquités du Tonkin, reconstituée par arrêté du 3 novembre 1914 (*infra*, p. 106) a tenu plusieurs séances à l'Ecole française d'Extrême-Orient pour examiner les mesures propres à assurer la conservation des monuments les plus intéressants pour l'art et l'histoire de l'Annam.

Annam. — M. Aurousseau a relevé au village de Thanh-phúc, près de Huê, un tympan sculpté d'origine čame, maçonné dans le mur d'une pagode (fig. 5). Il représente la scène bien connue de Rāvaṇa essayant d'ébranler la montagne sur laquelle sont assis Çiva et Pārvatī. Des bas-reliefs analogues ont été précédemment découverts tant au Champa qu'au Cambodge ; celui-ci se distingue par son état de parfaite conservation.

— L'Association des Amis du Vieux Huê a été fondée à la fin de 1913 dans le but « de rechercher, de conserver et de transmettre les vieux souvenirs d'ordre politique, religieux, artistique et littéraire, tant européens qu'indigènes, qui se rattachent à Huê et à ses environs ». La nouvelle société a tenu à marquer immédiatement ses sentiments à notre égard en se plaçant officiellement sous le « patronage »

de l'Ecole française et en mettant notre Directeur au nombre de ses présidents d'honneur. Présidée d'abord par M. L. Dumoutier, puis par M. R. Orband, elle a choisi comme rédacteur-gérant de son Bulletin notre correspondant le P. Cadière. Sous cette habile direction le Bulletin a publié dans ses quatre n^os de 1914 une série d'articles aussi intéressants que variés, qui donnent l'idée la plus favorable de l'esprit scientifique qui anime les Amis du Vieux Huê. Nous souhaitons à ce groupe de travailleurs si digne de sympathie et d'encouragement un plein succès et une longue carrière.

Cambodge. — En 1914 les travaux de conservation des monuments d'Angkor ont porté sur le Bayon et le Baphuon.

Bayon. — A la fin de 1913, le dégagement de ce temple était presque terminé, toutes les terres étaient enlevées des cours et des plates-formes, mais il restait encore beaucoup à faire pour mettre le temple à l'abri d'un retour offensif de la végétation. Il fallait arracher les racines logées dans les interstices des pierres et cette besogne a duré plusieurs mois, de même que celle qui consista à dégager le puits-citerne encombré jusqu'à l'orifice de pierres et de gravats de toute sorte. Ce dernier travail n'a pu être achevé faute d'une pompe d'épuisement qui aurait abaissé le plan d'eau et permis aux ouvriers d'atteindre le fond du puits.

Baphuon. — Le plus gros effort de l'année a été fait sur le Baphuon et, à la fin de 1914, le résultat était le suivant :

Entrées : dégagées sur les 2/3 de leur développement.

Grande cour du 1er étage : dégagée aux 2/3.

Cour du 2e étage : dégagée en partie.

Cour du 3e étage et soubassement de la grande tour centrale : complètement dégagés.

— Le Musée khmèr de Phnom-penh s'est enrichi de quelques pièces dont un certain nombre présente un réel intérêt.

M. Meray, inspecteur des colonies, a donné un excellent exemple en soumettant, avant son départ pour France, la collection qu'il avait recueillie en Indochine à l'examen d'un des membres de l'Ecole ; l'intérêt archéologique de quelques pièces interdisant leur sortie de l'Indochine, celles-ci furent gracieusement données au Musée par M. Meray. Ce sont trois objets en bronze. L'un est une cloche, sans doute de harnais d'éléphant, de 0, 235 de hauteur. Le corps en est simplement mouluré ; l'attache est un motif trilobé qui rappelle l'habituel décor de nāga, mais complètement stylisé. Deux gracieuses antéfixes ogivales aux fins décors concentriques forment joues à cette attache. Cette pièce paraît de la période d'Angkor. De la même époque est un petit Gaṇeça d'une heureuse facture. La troisième pièce, un stūpa de bronze en deux parties, provient du haut Laos et ne paraît pas fort ancien (haut. 0,195).

Sont entrées également au Musée six statuettes de bronze découvertes en octobre 1912 par une paysanne de Prei Veng.

Trois sont réunies sur un piédestal triple sans cuve à ablutions. Au centre est Viṣṇu, à sa gauche Lakṣmī ; un second Viṣṇu plus petit lui fait pendant. Ils ont quatre bras et tiennent les attributs ordinaires (haut. 0,21).

Un autre Viṣṇu offre la particularité assez rare de l'interversion des attributs, tandis qu'une petite Lakṣmī tient de ses deux mains deux boutons de lotus. Ces différentes pièces de la seconde période de l'art khmer sont assez médiocres. Une petite figure de Yakṣa est d'exécution bien supérieure et la face est d'un aspect brutal heureusement voulu.

Quelques inscriptions et des fragments de sculpture sans grand intérêt, abandonnés par M. Adh. Leclère, ont été déposés au Musée. Les piédroits I.O,11 et I.O,12 sont les inscriptions 134 et 135 de Cœdès ; un morceau de stèle I.O,10 est l'inscription 116. Un autre piédroit inscrit de l'art primitif, I.O,13 n'est pas encore identifié. Parmi les fragments sculptés, signalons un curieux reliquaire de pierre en forme de sanctuaire primitif, avec porte battante (qui manque naturellement) et somasūtra. Par malheur la partie supérieure de la pièce indépendante a disparu et nous n'avons aucune donnée sur l'origine même du reliquaire.

— Une ordonnance royale du 24 novembre 1914 a créé à Phnom-penh une « Ecole de pāli », pour remplacer celle qui avait été établie en 1909 à Angkor et qui, pour des raisons évidentes, était vouée à l'insuccès. Il y a lieu d'espérer que celle de Phnom-penh aura une meilleure fortune. Placée dans une ville où abondent les moyens d'étude, organisée avec un grand sens pratique et soumise à un contrôle sérieux, la nouvelle institution se présente dans les conditions les plus favorables.

Elle comprend 3 sections : 1° cours élémentaire : enseignement de la grammaire pālie et traduction de textes faciles ; 2° cours moyen : étude du Vinayapiṭaka et du Suttantapiṭaka avec leurs commentaires ; 3° cours supérieur : étude de l'Abhidhammapiṭaka, des commentaires et des traités sur l'Abhidhamma, des textes relatifs à la vie du Buddha et à l'histoire du bouddhisme. Chacun de ces cours a une durée de 2 ans : le cycle entier des études est donc de 6 années.

Le personnel enseignant comprend 1 directeur et 5 professeurs, engagés par contrat. Le nombre maximum des élèves est de 60 ; ils sont choisis au concours et doivent subir chaque année un examen de passage. Bien que destinée en principe aux religieux, l'Ecole admet cependant des élèves laïques. Mais les premiers sont logés dans les couvents de leurs sectes respectives (Mahānikāy et Dhammayut), tandis que les autres doivent pourvoir eux-mêmes à leur entretien. Les cours se donnent dans deux pavillons du Vat Prāḥ Kéo.

L'Ecole est placée sous l'autorité du Ministre de l'instruction publique du Cambodge et sous le haut contrôle du Résident supérieur. La discipline intérieure est assurée par le Directeur assisté du conseil des professeurs. C'est ce conseil qui dresse la liste des textes à expliquer et qui prononce sur le passage des élèves d'un cours à l'autre. Le concours de sortie a lieu annuellement devant une commission, où l'Ecole française d'Extrême-Orient peut se faire représenter. Les candidats qui ont passé avec succès les épreuves finales reçoivent le titre d'*ācariya* ; ils peuvent concourir pour les fonctions de professeur à l'Ecole de pāli et sont qualifiés pour entrer dans le *kraṃ prāḥ rāč bandĕt* (*rājapaṇḍita*) et le *kraṃ prāḥ rāč nipon* (*rājanibandha*).

L'ordonnance spécifie qu' « une séance par semaine au moins sera réservée dans chaque cours à l'enseignement des alphabets français et siamois et à des exercices de lecture de textes pālis en transcription siamoise et en transcription latine usitée dans les éditions européennes. » C'est un fil bien ténu qui rattache l'Ecole de pāli à la science occidentale, mais il sied de ménager prudemment les transitions et nous ne doutons pas que l'enseignement qui y sera donné ne s'ouvre avec une confiance croissante aux méthodes et aux résultats de l'indianisme français.

Nous suivrons avec une attention sympathique la carrière d'une institution qui promet d'avoir d'heureux effets sur le développement intellectuel du peuple cambodgien et qu'on pourra peut-être faire servir, en dehors du pâli, à maintenir la correction de la langue khmère odieusement défigurée aujourd'hui par l'ignorance des scribes et l'abus des mots français.

Laos. — Pendant son séjour à Luang Prabang, M. Finot a étudié avec M. le Commissaire du Gouvernement Meillier, diverses mesures propres à préserver ce qui reste de la littérature pâlie et thaï du Laos. Il a paru que le meilleur moyen était d'établir au Palais une « Bibliothèque royale » où les manuscrits seraient centralisés, soit en original soit en copie, et conservés avec toutes les garanties désirables. S. M. le roi de Luang Prabang s'est prêtée avec empressement à l'exécution de ce projet, qui progresse maintenant d'une façon satisfaisante : le catalogue de la bibliothèque en formation a été immédiatemement commencé. D'autre part un service de copie a été ébauché pour alimenter à la fois la bibliothèque de Luang Prabang et celle de l'Ecole française d'Extrême-Orient, dont le fonds laotien a déjà reçu par cette voie de notables accroissements.

— Le That Chom Si, dont la flèche dorée domine de façon si pittoresque la ville de Luang Prabang a été restauré avec un goût très sûr par les soins de M. Batteur, architecte, inspecteur des bâtiments civils. Le 8 juin, le roi a présidé la cérémonie du scellement des objets précieux dans la cavité ménagée à cet effet : un coffret de fer contenant des vases d'or et d'argent ciselé, des Buddhas d'or, d'argent et de cristal, des objets précieux de toute sorte, les uns retirés de l'ancien *that*, les autres ajoutés présentement par la piété toujours vivante des fidèles, a été déposé au centre de la maçonnerie et recouvert d'un voûtin de briques, sur lequel s'élève la flèche terminale.

— En dehors du That Chom Si, il n'y a guère à Luang Prabang de monument qui se prête à des travaux de restauration : la fragilité des matériaux employés semble vouer ces légères constructions à une inévitable ruine. Cependant nous avions cru devoir recommander à la sollicitude de M. le Commissaire du Gouvernement à Luang Prabang le *that* et les portes de Vat Vixun ainsi que la porte de Vat Xieng Tong. Malheureusement, en ce qui concerne le premier de ces monuments, cette recommandation s'est trouvée inutile : ce vénérable *cetiya*, miné par l'infiltration des eaux de pluie, s'est écroulé au début de septembre (fig. 7). On lira avec intérêt les observations de M. Batteur au sujet de cet accident :

« La ruine de ce monument semble résulter de l'infiltration des eaux de pluie par des crevasses depuis longtemps ouvertes à la suite de tassements du sol et de l'effort de la végétation dont les racines avaient fait éclater en maints endroits l'enduit en mortier et le parement en briques.

« Tous les monuments laotiens en briques présentent d'ailleurs les mêmes chances de ruine dès que l'enduit qui les enrobe présente des solutions de continuité et que la végétation commence à dégrader le parement de la maçonnerie ; seul ce parement étant hourdé en mortier, tandis que la masse intérieure n'est maçonnée qu'en terre, il résulte bien vite des infiltrations pluviales la formation de poches qui vont s'agrandissant et se multipliant jusqu'à la rupture de l'équilibre de la croûte extérieure formée par le parement de maçonnerie solide ».

NÉCROLOGIE.

G. E. GERINI.

Les études indochinoises ont fait une grande perte en la personne du colonel Gerini, décédé à Turin le 11 octobre 1913, à l'âge de 52 ans [1].

Girolamo-Emilio GERINI, né à Cisano, commença sa carrière à l'école militaire de Modène. Après deux ans de service comme officier dans l'armée italienne, il se démit de ses fonctions et partit pour l'Extrême-Orient. Il arriva au Siam en 1881 et y occupa différents emplois, dont le dernier fut celui de directeur de l'École militaire des cadets. En cette qualité il écrivit plusieurs ouvrages sur la pratique ou l'histoire de l'art militaire [2] et publia une revue mensuelle intitulée *Yuddhakôs*. En même temps il étudiait avec une curiosité avertie les antiquités des royaumes thaï et collectionnait les matériaux d'une histoire du Siam, qui devait être la grande œuvre de sa vie et qu'il n'a pas eu le temps d'écrire [3]. En 1902, il fut délégué par le Gouvernement siamois au Congrès international des études d'Extrême-Orient à Hanoi, où son grand savoir et le charme de son esprit le mirent d'emblée au premier plan. C'est en cette circonstance qu'il procura à notre Musée l'aquisition d'une importante collection de monnaies dont il avait lui-même rédigé et fait imprimer à petit nombre un excellent catalogue [4]. Il a donné un spirituel récit de son séjour à Hanoi et de la visite qu'il fit aux ruines d'Angkor avant de retourner à Bangkok [5]. Il fut, en 1904, un des fondateurs de la *Siam Society* et le principal collaborateur de son *Journal* auquel il donna plusieurs articles de haute valeur [6]. En 1906 il rentra en Europe et s'établit dans sa ville natale de Cisano, sans que cette retraite eût pour effet de rompre les liens qui l'attachaient au Siam. C'est ainsi qu'en 1907 il servit de guide au roi Chulalongkorn

---

(1) Les détails qui suivent sont empruntés en partie à une notice parue dans le *Bangkok Times* du 17 novembre 1913.

(2) Par exemple : *The Art of war, military organization, weapons and political maxims of the ancient Hindus*. Bangkok, 1894. (En siamois.)

(3) Il a traité seulement des relations entre le Siam et la Chine dans une série d'articles de l'*Asiatic Quarterly Review* réunis ensuite en un tirage à part : *Siām's Intercourse with China* (1906).

(4) *Catalogue d'une collection de monnaies et médailles du Siam*. Bangkok, 1902. — Cf. *A Malay Coin*, JARS., 1903, p. 339.

(5) *The Hanoi Exhibition. The First International Congress of Far Eastern Studies. A Trip to the Ancient Ruins of Kamboja*. Reprinted from the Imperial and Asiatic Quarterly Review. Woking, 1906.

(6) *On Siamese Proverbs* (1904) ; *Historical Retrospect of Junkceylon Island* (1905).

pendant son voyage dans l'Italie méridionale ; qu'en 1908 il représenta le Gouvernement siamois au quinzième Congrès des Orientalistes, à Copenhague ; enfin qu'en 1911 il organisa, en qualité de commissaire général, la section siamoise de l'Exposition de Turin, dont le catalogue, rédigé par lui-même, est un précieux répertoire de renseignements sur le Siam actuel (1).

Le colonel Gerini possédait sur la littérature et l'archéologie du Siam une information d'une richesse et d'une solidité sans égales et ses travaux dans ce domaine ont une valeur durable (2). Ses recherches sur la géographie historique de l'Asie orientale et notamment sa tentative d'identifier les toponymes de ces régions énumérés dans les listes de Ptolémée (3) ont, par contre, soulevé de nombreuses objections, et il ne semble pas que l'auteur ait réussi à faire partager par un grand nombre de ses *fellow workers* la robuste confiance qu'il avait dans les résultats de sa méthode. L'application de cette méthode aux problèmes de la géographie indienne, en le conduisant sur un terrain qui lui était moins familier que celui de l'Indochine, n'était pas faite pour en atténuer les risques (4).

Quelque jugement qu'on porte sur cette branche de ses travaux, on ne peut lui refuser le mérite de recherches étendues et d'une forme vive et séduisante. Gerini était un grand travailleur et un homme d'esprit : la nature lui avait, par contre, départi moins généreusement la faculté critique. Il apportait dans la discussion des problèmes d'histoire une verve qui en faisait oublier l'aridité et une abondance d'arguments qu'il croyait trop facilement décisifs, mais dont il supportait de bonne grâce la discussion et la critique, même la plus sévère. C'est une figure originale et sympathique qui disparaît prématurément d'un cercle de travailleurs trop peu nombreux et où les pertes se font, par suite, doublement sentir.

L. Finot.

---

(1) *Catalogo descrittivo della mostra Siamese all' Esposizione Internazionale delle industrie e del lavoro in Torino*, 1911. — Edition anglaise : *Siam and its Productions, Arts and Manufactures. A descriptive Catalogue of the Siamese section at the International Exhibition held in Turin*. Hertford, 1912.

(2) *Chūlākantamangala or the Tonsure Ceremony as performed in Siam*, Bangkok, 1895. *Siamese Archæology, a synoptical sketch*. JRAS., 1904. *Trial by ordeal in Siam ; Shan and Siam* (As. Q. R., avril et juillet 1895).

(3) Le principe en a été exposé dans un article du JRAS., 1897 : *Notes on the early Geography of Indochina* ; et les résultats développés dans un gros livre où abondent les observations utiles et les vues ingénieuses en même temps que les déductions les plus aventureuses : *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia, Further India and Indo-Malay Peninsula*. Londres, 1909. Autres travaux de géographie historique : *Some unidentified toponyms in the Travels of Pedro Teixeira and Tavernier*. JRAS., 1904. *The Nagarakrĕtagama List of countries on the Indochinese mainland*. Ib., 1905.

(4) *Chinese Riddles on ancient Indian Toponymy*. I. Ch'a-po-ho-lo *and* Ka-p'i-li. II. Nan-ni-hwa. JRAS., 1910 et 1911.

PALMYR CORDIER

Notre correspondant le Dr Palmyr CORDIER est mort à Besançon le 5 septembre 1914, à l'âge de 43 ans. Sa vie simple et laborieuse s'est écoulée entre ses devoirs de médecin major des colonies et ses études sanskrites et tibétaines, double tâche qu'il accomplissait avec une conscience égale. Sa carrière l'avait conduit au Sénégal, à Madagascar, dans les établissements français de l'Inde et en Indochine : mais ces deux dernières colonies surtout l'avaient retenu par les facilités qu'elles lui offraient pour ses recherches. Au moment où la guerre éclata, le Dr Cordier, qui se trouvait en congé en France, fut nommé chef du service médical du 5e colonial. Fait prisonnier à Briey avec les blessés qu'il soignait, il fut en butte à toutes sortes de privations, de fatigues et de basses insultes. Il faut avoir connu cette nature fière et sensible, ce parfait gentleman d'une exquise courtoisie, mais très strict sur les égards qui étaient dus à sa personne, à ses fonctions et à son grade, pour imaginer le terrible ébranlement que durent lui causer les outrages d'une soldatesque sauvage. Sa santé n'y résista pas. Remis en liberté après onze jours de captivité en Alsace, il rentra dans sa ville natale pour y mourir.

Esprit clair et méthodique, Palmyr Cordier, sous l'inspiration du Dr Liétard, s'était assigné dès ses débuts un objet précis : l'histoire de la médecine indienne. Pour l'écrire il apprit le sanskrit qu'il sut bientôt comme un pandit ; il collectionna tous les manuscrits médicaux accessibles ; enfin, ne voulant pas négliger les traités qui n'existent plus que dans la version tibétaine, il aborda intrépidement l'étude du tibétain. Bientôt il était maître de cette langue difficile et il acceptait la tâche de rédiger le catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale. Il en publia d'abord le tome II, qui comprend l'inventaire des 72 premiers volumes du Tanjur, et que devaient suivre d'abord la 2e partie de cette section (tome III), ensuite l'inventaire du Kanjur (t. 1er). Il faut espérer qu'une bonne partie de ce qui reste inédit a été rédigée par lui et pourra être publiée.

On doit en outre au Dr Cordier : *Quelques données nouvelles à propos des traités médicaux sanskrits antérieurs au XIIIe siècle*. Calcutta, 1899 ; — *Vāgbhaṭa, étude historique et religieuse* (J.A., 1901) ; — *Récentes découvertes de mss. médicaux sanskrits dans l'Inde* (1898-1902), *mémoire présenté au Congrès des Orientalistes de Hanoi*. (Muséon, 1903) ; — *Introduction à l'étude des traités médicaux sanskrits inclus dans le Tanjur tibétain*. Hanoi, 1903 (BEFEO, III).

Pendant son séjour à Hanoi, en 1907, le Dr Cordier avait fait à l'Ecole française un cours de sanskrit et un de tibétain. Ce dernier, qui a été autographié, était une sorte de travail préparatoire à la composition d'un *Manuel de tibétain classique*, qui devait paraître dans notre « Bibliothèque », qui a longtemps été annoncé sur la couverture de notre Bulletin et qui malheureusement est resté, comme d'autres œuvres que Cordier se promettait de composer dans les loisirs de la retraite, à l'état de projet.

La vie de cet excellent érudit s'est close juste au moment où il s'apprêtait à utiliser les matériaux patiemment recueillis pour des études que son jugement scrupuleux voulait sagement limitées et que sa profonde érudition eût faites définitives. Sa mort est une perte cruelle pour l'indianisme qui attendait beaucoup de lui et qui l'attendait avec confiance, car jamais travail ne fut mieux organisé que le sien : son œuvre, bien qu'inachevée, suffit à attester sa belle conscience de savant et à préserver sa mémoire.

L. FINOT.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS.

16 janvier 1914

— Arrêtés prorogeant pour une année, à partir du 1er janvier 1914, le terme de séjour de MM. George Cœdès et Léonard Aurousseau, pensionnaires de l'Ecole française d'Extrême-Orient. (*J. O.* 22 janvier 1914, p. 147.)

28 février 1914

— Arrêté chargeant M. Henri Maspero, professeur de chinois à l'Ecole française d'Extrême-Orient, d'une mission d'études en Chine, en Corée et au Japon. (*J. O.* 9 mars 1914, p. 363.)

19 septembre 1914

RAPPORT AU CONSEIL DU GOUVERNEMENT
SUR LA SITUATION ET LES TRAVAUX DE L'ÉCOLE FRANÇAISE
D'EXTRÊME-ORIENT.

Personnel. — M. Maitre, directeur, étant parti en congé, l'intérim de la direction a été confié, pendant son absence, à M. Finot.

L'Ecole a éprouvé cette année une perte cruelle en la personne de M. Edouard Huber, professeur de philologie indochinoise, décédé à Vinh-long le 5 janvier 1914. Aucun autre changement ne s'est produit dans le personnel de l'Ecole, qui reste composé de MM. Parmentier, chef du Service archéologique ; H. Maspero, professeur de chinois ; Peri, secrétaire ; Cœdès, Aurousseau et Demasur, pensionnaires ; Commaille, conservateur des monuments d'Angkor.

Travaux divers. — M. Maitre a profité de son séjour en France pour rechercher dans les archives et bibliothèques de nouveaux documents sur l'évêque d'Adran.

M. Finot, directeur *p. i.*, a fait un voyage au Laos en vue de dresser un catalogue sommaire des manuscrits laotiens, d'étudier les mesures propres à en assurer la conservation et d'organiser un service de copies pour la bibliothèque de l'Ecole. Un bref séjour au Cambodge lui a fourni l'occasion d'inspecter les travaux d'Angkor et le Musée de Phnom-penh et de conférer avec le Résident supérieur au sujet de l'organisation définitive à donner à l'Ecole de pâli.

M. Parmentier, chef du Service archéologique, durant son congé en France, a surveillé l'impression du second et dernier volume de son *Inventaire des Monuments chams* et exécuté une nouvelle série de planches destinées à l'illustrer. De retour en Indochine il a étudié la réorganisation du Musée que nécessite l'exposition des importantes séries qui sont venues récemment l'accroître. Il a en préparation divers travaux sur l'art du Cambodge et du Laos.

M. Maspero, professeur de chinois, est revenu de congé en juillet 1913. Après un court séjour en Cochinchine et au Cambodge, où il a surtout recueilli des documents linguistiques destinés à la continuation des études qu'il a entreprises dans cet ordre, il est rentré à Hanoi pour publier dans le *Bulletin* une étude sur quelques textes anciens de chinois parlé. Chargé ensuite d'une mission d'études en Chine, il a quitté Hanoi au mois de mars. Un séjour de trois mois et demi dans les parties centrales du Tchö-kiang, Hang-tcheou, Chao-hing, Ning-p'o et le mont T'ien-t'ai lui a permis de rassembler des photographies et des estampages intéressants pour l'art bouddhique des Song et des Yuan. Ce travail était presque achevé quand il a dû rentrer en Indochine au commencement du mois d'août.

M. Peri, tout en assurant les multiples travaux qui lui incombent en qualité de secrétaire-comptable et de bibliothécaire, a donné au *Bulletin* la suite de ses Etudes sur le drame lyrique japonais. Il prépare la publication, qui demandera encore quelque délai, des documents qu'il a réunis sur les relations de l'Indochine et du Japon au XVII[e] siècle.

M. Cœdès, pensionnaire, à part quelques mois passés à Hanoi au début de l'année pour collaborer au numéro bibliographique de notre *Bulletin*, a poursuivi à Phnom-penh ses recherches de manuscrits pālis et cambodgiens : il a pu se procurer notamment plusieurs recensions encore inconnues de la Chronique royale. Il a donné au *Bulletin* des « Etudes cambodgiennes » comprenant l'identification d'une nouvelle série de bas-reliefs d'Angkor-Vat, une étude sur la fondation de Phnom-penh, et la publication de plusieurs inscriptions sanskrites et khmères. Il a actuellement à l'impression un article sur une recension pālie des annales d'Ayuthya, dont il a retrouvé le texte dans diverses pagodes du Cambodge.

M. Aurousseau, pensionnaire, détaché à Huê en qualité de précepteur par intérim du jeune roi d'Annam, a utilisé les quelques loisirs que lui laissaient ces délicates fonctions pour rechercher au palais des documents sur l'ancien Annam ; il a pu recueillir ainsi une intéressante série de copies de vieux plans des citadelles annamites construites au temps de Gia-Long par les officiers français à son service. Il prépare une traduction de documents d'un haut intérêt sur les rapports anciens de l'Annam avec la Chine. Enfin, avec notre correspondant, le P. Cadière, il a dirigé l'exécution des estampages des stèles annamites de la région de Huê.

M. Demasur, pensionnaire, arrivé en Indochine vers la fin de 1913, a passé quelques mois à Hanoi pour se préparer à la tâche qui l'attend en Indochine et notamment au Cambodge. Il a pris part aux travaux d'Angkor, commencé l'étude des ruines de Koh Kér et relevé un sanctuaire nouveau, avec inscription, signalé récemment au Phnom Dei par un officier du Service géographique. Cette découverte est due à l'entente établie depuis quelques années entre le Service géographique et l'Ecole française, d'après laquelle tous les points archéologiques rencontrés par les topographes sont notés et signalés à l'Ecole. Il serait à désirer que cet arrangement fût étendu au relevé des groupes ethnographiques.

M. Commaille, conservateur des monuments d'Angkor, a terminé le dégagement du Bayon d'Angkor Thom et commencé celui d'un grand monument voisin, le Baphuon. Il a donné au *Bulletin* un travail très documenté sur la décoration cambodgienne.

Collaborateurs. — Quelques-uns de nos correspondants ont cette année contribué à la publication du *Bulletin*.

M. Bonifacy a donné une étude sur les génies thériomorphes du Haut Tonkin.

M. Cadière, comme il a été dit plus haut, a commencé pour l'Ecole une collection d'estampages des stèles des environs de Huê. La part prépondérante qu'il prend à la publication d'un nouveau périodique d'histoire locale, le *Bulletin de la Société des Amis du Vieux Huê*, ne l'empêchera pas, nous en avons l'assurance, de continuer à notre *Bulletin* une collaboration hautement appréciée.

Publications. — La série des « Publications » s'est accrue cette année de deux volumes : 1° la première partie du t. I de la *Mission archéologique dans la Chine septentrionale* de M. Ed. Chavannes ; 2° le t. III de la *Bibliotheca indosinica* de M. H. Cordier. Le t. II de *l'Inventaire des Monuments chams de l'Annam* de M. Parmentier pourra sans doute paraître avant la fin de l'année, ainsi que l'album de planches qui l'accompagne. La suite de la *Mission archéologique dans la Chine septentrionale* de M. Chavannes est sous presse. Le t. II de *L'art gréco-bouddhique du Gandhara* de M. Foucher, ainsi que le t. IV de la *Bibliotheca indosinica* de M. H. Cordier ne se feront pas attendre longtemps.

Quant au *Bulletin*, sa publication a été normale et nous espérons sous peu rattraper le retard que des difficultés techniques accrues par l'insuffisance de l'outillage ne nous ont pas permis d'éviter.

Bibliothèque. — Le fonds européen, outre l'accroissement régulier que lui procurent les échanges du *Bulletin* et des *Publications* avec les productions similaires des établissements et sociétés scientifiques s'occupant d'extrême-orientalisme, a été développé par des achats importants que l'augmentation de notre budget a permis d'effectuer. Il a reçu de plus des dons considérables du Gouvernement général et de la Résidence supérieure au Tonkin. Les salles qui lui sont consacrées ne suffisant plus à le recevoir, il a fallu disposer à son usage des bibliothèques dans les vérandahs du premier étage.

Celles du rez-de-chaussée ont été également fermées et vitrées pour permettre l'extension des fonds annamite, chinois et japonais, dont l'accroissement se poursuit sans arrêt. L'état actuel du fonds annamite est particulièrement satisfaisant. Cette collection absolument unique et dont la formation a demandé de longs et persévérants efforts, renferme non seulement tous les ouvrages annamites connus ainsi que les éditions annamites d'ouvrages chinois, mais un très grand nombre de manuscrits inédits de tous genres. Nous faisons copier les coutumiers des villages, les « livres de famille » jalousement gardés et transmis de génération en génération, les annales particulières des temples, les brevets accordés aux génies des villages par les empereurs d'Annam. Nous continuons en même temps à réunir les estampages de toutes les stèles antérieures au XIXe siècle, c'est-à-dire à la dynastie actuelle ; notre collection approche de 5.000 numéros et s'accroît régulièrement.

Une statistique sommaire de notre bibliothèque, par nombre d'ouvrages et développement linéaire, en fera mieux sentir l'importance.

		Nombre d'ouvrages	Développement linéaire
Bibliothèque européenne	In-plano	47	
	In-folio	160	18m
	In-4°	1102	111m·80
	In-8°	4196	320m·50
		5505	450m·30
Bibliothèque chinoise	Grand format	47	3m·50
	Moyen —	1711	324m·90
	Petit —	322	76m 90
		2080	405m·30
Bibliothèque japonaise	J (éditions à l'européenne)	675	84m·70
	N (éditions à la chinoise)	511	53m·10
		1186	137m 80
Bibliothèque annamite	A (ouvrages en chinois rédigés en Annam)	996	37m·60
	AN (ouvrages en chữ-nôm)	196	4m·20
	AC (éditions annamites de livres chinois)	200	7m·10
		1392	48m·90

Au total, un peu plus de 10.000 ouvrages donnant sur les rayons une longueur approximative de 1050 mètres.

Il faut y ajouter :

Archives du Kinh-lược	298 liasses ;
Estampages d'inscriptions annamites, environ	5000
Estampages d'inscriptions cambodgiennes, chames, laotiennes, etc.	787

Musée. — Nos collections artistiques et archéologiques se sont grandement enrichies dans cette période.

Mentionnons d'abord l'acquisition de l'importante série d'objets annamites recueillis depuis plus de 20 ans par M. d'Argence. Cette collection a augmenté notre section préhistorique de bon nombre d'outils en pierre, et surtout d'armes ou ustensiles en bronze du plus haut intérêt, dont un certain nombre portent de curieux décors géométriques.

Nous avons nous-mêmes accru depuis cette série par l'acquisition d'un certain nombre d'autres armes de bronze, et de nombreuses pierres polies provenant toutes du Tonkin et des régions voisines de Hanoi (provinces de Hà-đông, de Hoà-bình et de Sơn-tây).

La partie archéologique et artistique de la collection d'Argence n'offre pas un intérêt moindre. Il faut citer notamment des aiguières de bronze, des bouilloires, des théières, des poids, des clochettes et grelots, délicatement ornés, des vases à alcool

de différents modèles, des brûle-parfums, des vases de travail fort intéressant, des armes anciennes etc., quelques faïences anciennes de Bát-tràng et d'ailleurs. Enfin elle comporte une partie ethnographique : armes et ustensiles de diverses peuplades indochinoises, notamment des Mường de la Rivière Noire, et quelques objets laotiens. M. d'ARGENCE nous a également cédé quatre fusils de rempart provenant de l'ancienne citadelle de Hanoi.

Nous avons d'autre part acquis de M. LICHTENFELDER, chef du service des bâtiments civils, un fort beau cabinet annamite ancien et quelques candélabres en fer forgé, industrie qui semble perdue aujourd'hui au Tonkin et dont nous ne possédions encore aucun spécimen.

M. ECKERT, résident de la province de Bac-giang, a offert au Musée deux autres candélabres de fer forgé provenant d'une pagode de la région.

Enfin MM. DAUBELLE nous ont fait don d'une belle charpente sculptée annamite, qui provient de la vieille maison où sont leurs ateliers. C'est tout un portique finement sculpté que nous pourrons peut-être reconstituer dans une de nos galeries.

Ces accroissements considérables de nos collections annamites vont nous obliger à une réorganisation complète de toute la section annamite du musée, dont elles ont doublé l'importance ; cette réorganisation est à l'étude en ce moment.

Nos collections chinoises se sont accrues par l'aimable entremise de M. LIÉBERT, consul à Hong-kong, de deux peintures sur soie, l'une anonyme de l'époque des Song, l'autre attribuée au célèbre moine peintre Kouan Kieou, de l'époque des T'ang ; ce sont des rouleaux d'une dizaine de mètres sur 30 ou 40 centimètres de haut, présentant l'un une suite de scènes très vivantes dans la campagne, à l'entrée et dans les rues d'une ville, l'autre une série de personnages bouddhiques et de scènes miraculeuses. Toutes deux, la seconde surtout, portent des attestations signées de critiques et experts anciens connus dans l'histoire de la peinture chinoise.

Nous avons acquis également un de ces panneaux de sculpture aux nombreux personnages laqués et dorés que les Chinois suspendent dans leurs pagodes à l'entrée ou au-dessus de l'autel : celui-ci provient de la pagode des Cantonais qu'on vient de démolir récemment à Haiphong.

Quelques sculptures et inscriptions chames ont été rapportées de Faifo où elles avaient été réunies par M. ROUGIER.

A la suite de son voyage au Laos, M. FINOT a rapporté au Musée de Hanoi plusieurs bois sculptés et trois stèles, dont l'une, contenant un traité d'amitié et de délimitation entre Vieng-chan et Ayuthya, en date de 1560 A. D., a été gracieusement offerte au Gouvernement général par S. E. l'Upahat de Luang Prabang qui l'avait rapporté de Dan-sai.

Le Musée de Phnom-penh s'est enrichi, par les soins de M. CŒDÈS, d'une stèle nouvelle provenant de Vat Traleng Keng à Lovek. M. MERAY, inspecteur des colonies, a bien voulu détacher de sa collection, pour en faire don au même Musée, quelques pièces de valeur, notamment une cloche et un Gaṇeça de bronze. Ce Musée possède dès maintenant une intéressante série de bronzes et de bijoux, qui ne peut malheureusement être exposée, faute d'une salle et de vitrines appropriées à cette destination. Nous espérons que le Protectorat du Cambodge trouvera les moyens d'assurer aux collections un local plus spacieux.

La question du Musée cham de Tourane est toujours en suspens mais semble s'orienter vers une solution favorable.

Telle est l'œuvre de l'Ecole française pendant l'année 1913-1914. Elle se caractérise par le souci constant de recueillir, de préserver et de mettre en lumière tout ce que nous a légué le passé de l'Indochine. Les monuments sont protégés sur place par une législation qui, si elle n'a pu éliminer complètement le vandalisme, en a du moins considérablement restreint les déprédations. Les pièces detachées trouvent asile dans nos Musées, à côté des œuvres plus modernes de l'art indigène. Les textes littéraires, les inscriptions, les documents historiques de toute sorte s'accumulent dans notre bibliothèque, qui devient ainsi comme le grand dépôt des archives anciennes du Cambodge, du Laos, de l'Annam. Nous croyons donc pouvoir rendre à l'Ecole française ce témoignage qu'elle s'est acquittée de son mieux de ses obligations envers l'Indochine, tout en contribuant aux progrès de la science orientale.

3 novembre 1914

— Arrêté modifiant celui du 30 septembre 1901 relatif à la commission des Antiquités du Tonkin (*J. O.* 9 novembre 1914, p. 1744).

— Arrêté nommant membres de la commission des antiquités du Tonkin pour une période de 3 années :

MM. Lemarie, directeur des Services agricoles et commerciaux du Tonkin ;
Pasquier, administrateur de 2e classe des Services civils ;
Tharaud, administrateur de 3e classe des Services civils ;
Toussaint, avocat général ;
Bonifacy, lieutenant-colonel d'infanterie coloniale, correspondant de l'Ecole française d'Extrême-Orient ;
Johnson, inspecteur des bâtiments civils ;
Marty, administrateur de 5e classe des Services civils ;
d'Argence, professeur principal de 1re classe ;
Hoàng-trọng-Phu, tổng-đốc de la province de Hà-đông ;
Thân-trọng-Huê, membre de la 4e Chambre de la Cour d'appel.

(*J. O.* 9 novembre 1914, p. 1744.)

4 novembre 1914

— Arrêté chargeant M. George Cœdès, pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient, d'une mission d'études au Siam. (*J. O.* 9 novembre 1914, p. 1746.)

10 décembre 1914

Arrêté nommant M. Georges Cœdès professeur de philologie indochinoise à l'Ecole française d'Extrême-Orient en remplacement de M. Edouard Huber décédé. (*J. O.* 14 décembre 1914, p. 2006.)

14 décembre 1914

— Arrêté prorogeant pour une année, à partir du 1er janvier 1915, le terme de séjour de M. Léonard Aurousseau, pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient. (*J. O.* 14 décembre 1914, p. 2005.)

INDEX ANALYTIQUE.

Les chiffres romains renvoient au numéro, les chiffres arabes à la page.

Les noms des auteurs d'articles originaux sont en PETITES CAPITALES, et les titres de leurs articles en *italique*. Les noms des auteurs d'ouvrages ou d'articles dont il a été rendu compte sont en *italique*.

TABLE DES MATIÈRES.

N° 1

N° 2

N° 3

N° 4

N° 5

N° 6

N° 7

Richard ORBAND. — LES TOMBEAUX DES NGUYÊN (p. 1-74).

N° 8

Henri MASPERO. — RAPPORT SOMMAIRE SUR UNE MISSION ARCHÉOLOGIQUE AU TCHÖ-KIANG (p. 1-75).

N° 9

BIBLIOGRAPHIE.

I. — **Indochine**. — *Georges Cordier*. Littérature annamite. Extraits des poètes et des prosateurs (H. MASPERO), p. 1. — *Hodson*. Numeral systems of tibeto-burman dialects. *Id.* Note on the word for « water » in tibeto-burman dialects (ID.), p. 6. — *H. Brenier*. Essai d'Atlas statistique de l'Indochine française (L. FINOT), p. 7. — *Georges Maspero*. Le Royaume de Champa (L. AUROUSSEAU), p. 8. — *Gabriel Quiroga de San Antonio*. Brève et véridique relation des événements du Cambodge. Nouvelle édition du texte espagnol avec une traduction et des notes par *Antoine Cabaton* (G. CŒDÈS), p. 44. — *A. Leclère*. Histoire du Cambodge depuis le Ier siècle de notre ère, d'après les inscriptions lapidaires, les annales chinoises et annamites et les documents européens des six derniers siècles (ID.), p. 47. — *G. Groslier*. Danseuses cambodgiennes anciennes et modernes (H. PARMENTIER), p. 54. — *H. Russier*. Histoire sommaire du royaume du Cambodge, des origines jusqu'à nos jours (L. FINOT), p. 57. — Le Bayon d'Angkor Thom, bas-reliefs publiés par les soins de la Commission archéologique de l'Indochine d'après les documents recueillis par la mission *Henri Dufour*, avec la collaboration de *Charles Carpeaux*. 2e partie (ID.), p. 58.

II — **Inde**. — *Jouveau-Dubreuil*. Archéologie du Sud de l'Inde. I. Architecture (H. PARMENTIER), p. 60. — *Id.* II. Iconographie (G. CŒDÈS), p. 64. — *P. R. Gurdon*. The Origin of the Ahoms. *G. E. Gerini*. Ti-ma-sa. The Origin of the Ahoms, [correspondance échangée entre] MM. *Cochrane* et *Taw Sein Ko* (L. AUROUSSEAU), p. 66. — *Lt Col. Waddell*. The so-called Mahāpadāna Suttanta and the Date of the Pāli Canon (H. MASPERO), p. 66.

III. — **Chine**. — *Ernst Boerschmann*. Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen. Band II, Gedächtnis-tempel (L. AUROUSSEAU), 68. — *R. F. Johnston*. Buddhist China (H. MASPERO), p. 72. — *M. Courant*. La langue chinoise parlée. Grammaire du kwan-hwa septentrional (ID.), p. 75. — *Torii Riuzo* et *Torii Kimiko*. Etudes archéologiques et ethnologiques. Populations primitives de la Mongolie Orientale (ID.), p. 79.


CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
New Delhi
LIBRARY



